(*I Piet.*, IV, 1). – Così pure era necessario che egli venisse esaltato per quello in cui era stato umiliato. Ecco infatti le parole dell'Apostolo: « Umiliò se stesso, fattosi obbediente fino alla morte...: per questo Dio lo esaltò » (*Fil.*, II, 8).

Perciò il fatto che il Padre glorifica, risuscita ed esalta il Figlio, non dimostra che questi sia minore del Padre, se non secondo la sua natura umana. Poiché secondo la natura divina, in cui egli è uguale al Padre, è identica sia la virtù che l'operazione del Padre e del Figlio. Infatti il Figlio con la propria virtù esalta se stesso, secondo l'espressione del Salmista: « Esaltati, o Signore nella tua virtù » (*Sal.*, XX, 14), e risuscita se stesso, secondo le sue stesse parole: « Ho il potere di dare la mia vita, e di riprenderla » (*Giov.*, X, 18). – Inoltre egli glorifica non solo se stesso, ma anche il Padre: « [Padre] glorifica il tuo Figlio, affinché il tuo Figlio glorifichi te » (*Giov.*, XVII, 1); non perché il Padre si era nascosto sotto il velo della carne, ma per l'invisibilità della sua natura. E in tal modo, secondo la natura divina, è nascosto anche il Figlio; cosicché tanto al Padre che al Figlio vanno applicate le parole di Isaia (XLV, 15): « Veramente tu sei un Dio nascosto, o Santo d'Israele, Salvatore ». Ora, il Figlio glorifica il Padre non già dando a lui la gloria, bensì manifestandolo nel mondo, secondo quelle altre sue parole: « Ho manifestato il tuo nome agli uomini » (*Giov.*, XVII, 6).

8. Non si deve credere che nel Figlio di Dio ci possa essere una limitazione di potere; poiché lui stesso afferma: « Mi è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra » [*Matt.*, XXVIII, 18]. Perciò la sua dichiarazione: « Quanto a farvi sedere alla mia destra o alla mia sinistra non spetta a me concedervelo, ma spetterà a coloro per i quali è stato preparato dal Padre mio », non dimostra che il Figlio non ha il potere di distribuire le sedi celesti; poiché con codeste sedi s'intende la partecipazione della vita eterna, la cui attribuzione egli la rivendica a sé, con quelle parole: « Le mie pecore ascoltano la mia voce, e io le conosco e mi seguono e dò loro la vita eterna » (*Giov.*, X, 27). Inoltre egli afferma, che « il Padre ha affidato al Figlio ogni giudizio » (*Giov.*, V, 22); ora, tra i compiti del giudizio c'è anche quello di collocare certuni secondo i meriti nella gloria celeste; cosicché in Matteo si legge che « il Figlio dell'uomo collocherà le pecore a destra e i capretti a sinistra » (*Matt.*, XXV, 33).

Dunque spetta al potere del Figlio collocare una persona a destra o a sinistra: sia che l'espressione si riferisca a differenti gradi di gloria; sia che la prima parte si riferisca alla gloria e la seconda alla pena. – Perciò il senso della frase riferita va desunto da ciò che la precede. Infatti nel brano precedente [cfr. *Matt.*, XX, 20] si narra che la madre dei figli di Zebedeo si era avvicinata a Gesù, per chiedere che i suoi figli sedessero l'uno alla sua destra e l'altro alla sua sinistra; e sembra che sia stata mossa a chiedere questo da una certa fiducia nella parentela carnale, che aveva con Cristo come uomo. Perciò il Signore nella risposta non dice: « Sedere alla mia destra o alla mia sinistra non spetta a me concederlo a nessuno »; ma dimostra che spettava a lui darlo « a coloro cui era stato destinato dal Padre suo ». Infatti accordare questo spettava a lui non in quanto Figlio della Vergine, ma in quanto Figlio di Dio. Perciò spettava a lui concedere questo ad alcuni, non in quanto gli appartenevano per essere egli Figlio della Vergine, ossia per la parentela carnale; ma in quanto gli appartenevano per essere egli Figlio di Dio, ossia per la predestinazione eterna con la quale era stato loro preparato dal Padre. – Ma che anche una tale preparazione rientri nel potere del Figlio, il Signore stesso lo dichiara, quando dice: « Nella casa di mio Padre ci sono molte dimore. Se così non fosse, ve l'avrei detto: perché vado a prepararvi un posto » (*Giov.*, XIV, 2). Ora, le molte dimore non sono altro che i vari gradi di beatitudine, che fin dall'eternità sono stati predestinati da Dio. Perciò quando il Signore afferma che se non fosse così, cioè se venissero a mancare le dimore preparate per gli uomini destinati alla beatitudine, « ve l'avrei detto, perché vado a prepararvi un posto », dimostra che tale preparazione è in suo potere.

E neppure si può ammettere che il Figlio ignori l'ora della sua ultima venuta; poiché « in lui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della scienza » (*Col.*, II, 3), come si esprime l'Apostolo, avendo egli la conoscenza perfetta di una cosa tanto più grande, ossia del Padre [*Matt.*, XI, 27]. Ma la frase evangelica va intesa nel senso che il Figlio, stando tra gli uomini, doveva comportarsi come se non lo sapesse, non volendolo rivelare ai discepoli. Infatti la Scrittura usa dire di Dio che conosce una cosa dal momento che la fa conoscere, come in quel passo della *Genesi* (XXII, 12): « Ora conosco che tu temi Dio », nel senso che « ora l'ho fatto conoscere ».

Quindi per la ragione dei contrari qui si dice che il Figlio non sa quello che non vuol farci sapere.

Invece la tristezza, il timore e altre passioni del genere è evidente che appartengono a Cristo in quanto uomo. Perciò da esse non si può rilevare nessuna minorazione nella divinità del Figlio.

9. L'affermazione che la *sapienza* « è creata » si può prima di tutto intendere non della Sapienza [eterna] che è il Figlio di Dio, ma della sapienza che Dio ha impresso nelle creature. Si legge infatti: « Egli la creò mediante lo Spirito Santo, e la sparse sopra tutte le sue opere » (*Eccli.*, I, 9). – Ma può anche riferirsi alla natura creata assunta dal Figlio nel significato seguente: « Da principio e prima dei secoli io fui creata », ossia « ossia fui destinata ad unirmi ad una creatura ». – Oppure l'affermazione che la sapienza è insieme « creata » e « generata » [cfr. *Prov.*, VIII, 24, 25], vuole accennare al modo della generazione divina. Infatti nella generazione il generato riceve la natura del generante, il che è un elemento di perfezione; ma nelle generazioni che avvengono qui tra noi il generante stesso subisce in esse una mutazione, il che è un elemento d'imperfezione. Invece nella creazione il creante non si muta, però il creato non riceve la natura del creante. Quindi il Figlio viene presentato insieme come « creato » e come « generato », affinché dalla creazione si rilevi l'immutabilità del Padre, e dalla generazione si rilevi l'unità di natura esistente tra Padre e Figlio. È così che vennero spiegate dal Concilio [di Sirmio, a. 349] queste frasi della Scrittura, come sappiamo da S. Ilario [*De Synodis*, 17, 18].

10. L'affermazione che il Figlio è « primogenito di ogni creatura » non è dovuta al fatto che egli è nella serie delle creature, bensì al fatto che il Figlio procede dal Padre e riceve dal Padre. Ma egli riceve dal Padre l'identica natura: non così le creature. Infatti il Figlio è chiamato non solo « primogenito », ma anche « unigenito » [*Giov.*, I, 18], per la singolarità del suo modo di ricevere.

11. La preghiera che il Signore rivolge al Padre per i suoi discepoli, « affinché siano una cosa sola come lo siamo noi » (*Giov.*, XVII, 22), dimostra che il Padre e il Figlio sono una cosa sola anche in quel modo in cui devono esserlo i discepoli, cioé per l'amore reciproco: ma questo tipo di unione non esclude l'unità della loro essenza, bensì la manifesta. Nel Vangelo infatti si legge: « Il Padre

ama il Figlio, e ha dato tutto in suo potere » (*Giov.*, III, 35); affermazione la quale dimostra che nel Figlio c'è la pienezza della divinità, come sopra abbiamo spiegato [cfr. n. 4].

Perciò è evidente che quei passi della Scrittura, che gli Ariani portavano a sostegno della loro tesi, non sono incompatibili con la verità insegnata dalla fede cattolica [2].

CAPITOLO IX

SOLUZIONE DEGLI ARGOMENTI DI FOTINO E DI SABELLIO [1]

Da quanto abbiamo detto risulta evidente che neppure i testi della Scrittura addotti da Fotino e da Sabellio [sopra, cc. 4, 5] a sostegno delle loro opinioni, sono in grado di confermare i loro errori. Infatti:

1. Le parole dette dal Signore dopo la resurrezione, « Mi è stato dato ogni potere in cielo e in terra », non furono pronunziate perché egli allora cominciò ad avere codesto potere; ma perché il potere che il Figlio di Dio aveva ricevuto dall'eternità cominciò ad apparire in lui diventato uomo con la vittoria sulla morte.

2. All'Autore preme di concludere, e ne ha pieno diritto per il rigore della sua dialettica, che secondo il pensiero cattolico tradizionale tutte le affermazioni della Sacra Scrittura possono trovare una spiegazione coerente e soddisfacente. Invece nell'interpretazione eretica, o razionalista, che tende a escludere la divinità di Cristo e il mistero trinitario, quei medesimi testi sono spesso tra loro incompatibili. Le ipotesi allora si moltiplicano, come un tempo si moltiplicavano le sette, senza darci un profilo convincente e coerente di Gesù di Nazareth.

I moderni razionalisti spesso si appellano al Cristo storico contro il Cristo della fede; ma talora sono costretti essi stessi a confessare che « Il Gesù storico non è pienamente accettabile se non dai credenti ». « I credenti », scriveva il Couchoud, « hanno la chiave di questi antichi testi. Essi li leggono senza fatica, ne penetrano il vero senso; potranno desiderare la spiegazione di un dato particolare, ma difficoltà radicali non ne incontrano. Per essi non esiste un enigma di Gesù. L'ostacolo in cui io urto, di sapere come mai Paolo avrebbe adorato un Giudeo suo contemporaneo elargendogli gli attributi di Jahvé, non esiste. Paolo ha trattato Gesù da Dio, perché Gesù è veramente Dio. I credenti sono nella luce... Nel campo dell'esegesi la loro posizione è invidiabile. Essi ricevono di fronte e accettano nel loro senso pieno questi documenti che i critici prendono di sbieco e nei quali tentano di fare una rischiosa selezione » (vedi G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Rizzoli, Milano 1946[9], p. 243).

1. Il. pp.: come ai cc. 4, 5.

2. L'affermazione dell'Apostolo, il quale parlando del Figlio dice che « fu fatto a Lui dal seme di David » (*Rom.*, I, 3), è chiaro come dev'essere intesa da quello che segue: « secondo la carne ». Poiché egli non dice in assoluto che il Figlio di Dio fu fatto; ma che « fu fatto dal seme di David secondo la carne », per aver assunto la natura umana; ossia perché « il Verbo si è fatto carne » (*Giov.*, I, 14), come dice il Vangelo. – Da ciò risulta chiaro che anche l'espressione seguente, « il quale fu predestinato ad essere Figlio di Dio quanto a potenza » [v. 4], va riferita al Figlio secondo la natura umana. Poiché il fatto che la natura umana sia unita al Figlio di Dio in modo che un uomo possa chiamarsi Figlio di Dio, non è derivato dai meriti dell'uomo, bensì dalla grazia di Dio che così aveva predestinato.

3. Anche l'affermazione paolina secondo la quale « Dio esaltò Cristo per i meriti della sua passione », va riferita alla sua natura umana, in cui si era attuata l'umiliazione della passione. – Quindi anche l'espressione seguente, « gli diede un nome che è sopra ogni nome », va riferita al fatto che il nome spettante al Figlio per la sua generazione eterna doveva essere riconosciuto al Figlio incarnato dalla fede dei popoli.

4. Da ciò risulta evidente che anche la dichiarazione in cui S. Pietro dice, che « Dio costituì Gesù Cristo e Signore », va riferita al Figlio per la sua natura umana, nella quale questi cominciò ad avere in un dato tempo quello che nella sua natura divina aveva dall'eternità.

[cfr. c. 5]. – Anche i testi addotti da Sabellio a favore dell'unità di Dio: « Ascolta, Israele, il Signore Dio tuo è l'unico Dio »; « Vedete che io sono solo e non c'è altro Dio all'infuori di me », non contraddicono l'insegnamento della fede cattolica, la quale, come abbiamo visto [c. 8] confessa che Padre e Figlio non sono due dèi, ma un unico Dio.

Parimente, le affermazioni di Cristo: « Il Padre che è in me, è lui che compie le opere »; « Io sono nel Padre e il Padre è in me », non dimostrano l'unità di persona come voleva Sabellio, ma l'unità di essenza, che sarà invece negata da Ario [cfr. c. 6]. Infatti se fosse unica la persona del Padre e del Figlio, non sarebbe giusto affermare che il Padre è nel Figlio e il Figlio è nel Padre: poiché, in senso proprio, non si può dire che l'identico soggetto è in se stesso, ma si

dice a motivo delle sue parti; siccome infatti le parti sono nel tutto e si è soliti attribuire al tutto ciò che spetta alle parti, talora si dice che un tutto è in se stesso. Ma questo modo di esprimersi non si può ammettere parlando di Dio, in cui non possono esserci parti, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 20]. Perciò, quando si afferma che il Padre è nel Figlio e il Figlio nel Padre, si deve concludere che Padre e Figlio non sono l'identico soggetto. – Ma da ciò risulta chiaramente che il Padre e il Figlio hanno un'unica essenza. Ciò posto, appare evidente in che senso il Padre è nel Figlio e il Figlio nel Padre. Infatti siccome il Padre è la sua essenza, non essendoci in Dio distinzione tra essenza ed ente, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 21], ne segue che dovunque si trovi l'essenza del Padre, si trova il Padre; e per lo stesso motivo dovunque si trovi l'essenza del Figlio, ci sia il Figlio. Siccome, quindi, l'essenza del Padre è nel Figlio, e l'essenza del Figlio è nel Padre, essendo unica la loro essenza, ne segue chiaramente, come insegna la fede cattolica, che il Padre è nel Figlio e il Figlio nel Padre. Cosicché quest'unica affermazione confuta, sia l'errore di Sabellio che quello di Ario.

Capitolo X

OBBIEZIONI CONTRO LA GENERAZIONE E LA PROCESSIONE[1] DIVINA[2]

Dopo aver esaminato tutto con diligenza, risulta evidente che circa la generazione divina la Sacra Scrittura ci propone a credere che il Padre e il Figlio, sebbene siano distinti in quanto persone, sono tuttavia un unico Dio, ed hanno un'unica essenza o natura. Ma poiché risulta molto lontano dalla natura delle creature che due entità, distinte come suppositi, abbiano un'unica essenza, la ragione

1. Il termine *processio* è più generico del termine *generatio*. Nella teologia trinitaria per *processione* s'intende non un procedere qualsiasi, ma il procedere, o il derivare di una persona da un'altra. Codesta processione è immanente (*ad intra*); perché il soggetto che così procede rimane nel soggetto da cui promana. Sappiamo dalla rivelazione divina che questo tipo di processione può essere di due specie: *per via di conoscenza*, e abbiamo così la generazione del Verbo; *per via di amore*, e abbiamo così la processione dello Spirito Santo.

2. Il. pp.: I, q. 27, aa. 1, 2; q. 33, a. 3; q. 42, a. 2, arg. 1; *Sent.*, I, d. 7, q. 1, a. 1; *De Pot.*, q. 2, a. 1.

umana, la quale parte dalle proprietà delle creature, trova molte difficoltà in questo mistero della generazione divina. Infatti:

1. Siccome la generazione che noi conosciamo è un tipo di mutazione, implicante come contrapposto la corruzione o distruzione, sembra difficile ammetterla in Dio, il quale è immutabile, incorruttibile ed eterno, com'è evidente da quanto abbiamo già spiegato [lib. I, cc. 13, 15].

2. Se la generazione è mutazione, è necessario che tutto ciò che è generato sia mutevole. Ora, ciò che si muta esce dalla potenza all'atto: poiché « il moto è l'atto di una cosa che è in potenza, proprio in quanto tale » [*Physic.*, III, c. 1, nn. 6, 9; c. 2, n. 5]. Perciò se il Figlio di Dio è generato, sembra che non possa essere eterno, dovendo passare dalla potenza all'atto; e che non possa essere vero Dio, non essendo atto puro, ma misto di potenzialità.

3. Il generato riceve la natura dal generante. Perciò se il Figlio è generato da Dio Padre, bisogna che abbia ricevuto dal Padre la natura che possiede. Ma non è possibile che abbia ricevuto dal Padre una natura numericamente distinta e specificatamente identica, come avviene nella generazione univoca, p. es., in quella in cui l'uomo genera l'uomo e il fuoco genera il fuoco; poiché sopra [lib. I, c. 16] abbiamo visto che è impossibile l'esistenza di più divinità. – Così pure sembra impossibile che egli abbia ricevuto l'identica natura numerica posseduta dal Padre. Perché se ne ricevesse una parte ne seguirebbe che la natura divina è divisibile; e se la ricevesse per intero, ne seguirebbe che la natura divina, se fosse trasfusa interamente nel Figlio, cesserebbe di essere nel Padre: cosicché il Padre nel generare verrebbe distrutto. – E neppure si può dire che la natura divina si riversi dal Padre nel Figlio come l'acqua di una fonte nel ruscello senza che la fonte si esaurisca: poiché la natura divina come non è divisibile, così non è neppure aumentabile. – Perciò sembra doversi concludere che il Figlio riceve dal Padre una natura, la quale non è identica né numericamente né specificamente a quella del Padre, ma di un genere del tutto diverso: come gli animali che nascono dalla putredine per la virtù del sole non raggiungono la natura specifica del sole. Quindi ne segue che il Figlio di Dio non è vero Figlio, non avendo egli la specie del Padre; e non è vero Dio, non avendo potuto ricevere la natura divina.

4. Se il Figlio riceve la natura da Dio Padre, bisogna che in lui siano due cose distinte chi riceve e la natura ricevuta. Dunque il Figlio non è la sua stessa essenza, o natura. Perciò egli non è vero Dio.

5. Se il Figlio non è altro che l'essenza divina, essendo questa sussistente, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 22]; e d'altra parte identificandosi il Padre con l'essenza divina, sembra doversi concludere che il Padre e il Figlio sono l'identica realtà sussistente. « Ora, una realtà sussistente di natura intellettiva è denominata persona » [Boezio, *De Duabus Nat.*, c. 3]. Perciò ne segue che se il Figlio è la stessa essenza divina, Padre e Figlio sono l'identica persona. Se invece il Figlio non è la stessa essenza divina, non è vero Dio, come abbiamo già dimostrato nel *Primo Libro* [c. 21]. Sembra quindi, o che il Figlio non sia vero Dio, come diceva Ario, o che non si distingua personalmente dal Padre, come asseriva Sabellio.

6. Ciò che costituisce il principio d'individuazione in un dato essere, è impossibile che si trovi in un altro soggetto distinto: poiché quanto può trovarsi in più soggetti non è principio di individuazione. Ora, Dio è individuato dalla stessa essenza divina: infatti l'essenza di Dio non è una forma che risieda nella materia, cosicché possa essere individuata dalla materia. Perciò in Dio Padre non c'è altro elemento per essere individuato che la propria essenza. Dunque la sua essenza non può trovarsi in un altro soggetto. Quindi, o codesta essenza non è nel Figlio: e allora il Figlio non è vero Dio, come pensava Ario; oppure il Figlio non è un soggetto distinto dal Padre: e allora è identica la loro persona, come pensava Sabellio.

7. Se il Padre e il Figlio sono due soggetti, o persone, e tuttavia sono una sola cosa quanto all'essenza, bisogna che ci sia in essi qualche altra cosa oltre l'essenza per cui possano distinguersi: poiché si ammette che l'essenza è loro comune; ora, ciò che è comune non può essere principio di distinzione. Perciò l'elemento per cui Padre e Figlio si distinguono bisogna che sia distinto dall'essenza divina. Quindi la persona del Figlio è composta di due cose, e così pure la persona del Padre: ossia dall'essenza divina comune, e dal principio che la distingue. Essi quindi sono composti. Dunque nessuno dei due è vero Dio.

Se uno replicasse che si distinguono solo per la relazione, in quanto l'uno è Padre e l'altro è Figlio: e si sa che quanto è predicato

per relazione non viene predicato come *qualcosa* [*aliquid*], bensì come *ad aliquid*; cosicché non implica composizione; si risponde che tale replica non è sufficiente per evitare le conclusioni suddette. Infatti:

a) Una relazione non può sussistere senza una realtà assoluta: poiché ogni relativo implica un predicato *per se* oltre il predicato *ad aliquid*; un servo, p. es., è qualcosa di assoluto, oltre ad essere relativo al padrone. Perciò la relazione per cui Padre e Figlio si distinguono, bisogna che abbia una realtà assoluta su cui fondarsi. Quindi o codesto assoluto è unico, o si tratta di due assoluti. Se è uno soltanto, in esso non si possono fondare due distinte relazioni: a meno che non si tratti della relazione di identità, la quale non basta a compiere la distinzione: come quando diciamo che la stessa cosa è identica a se stessa. Se dunque la relazione è tale da richiedere la distinzione, bisogna presupporre la distinzione di due assoluti. Perciò non sembra possibile che le persone del Padre e del Figlio si distinguano mediante le sole relazioni.

b) La relazione che distingue il Figlio dal Padre dovrà essere, o una entità reale, o soltanto di ragione. Se è un'entità reale, non può essere l'essenza divina, perché codesta essenza è comune al Padre e al Figlio; quindi nel Figlio dovrà esserci qualcosa che è estraneo alla sua essenza. E allora egli non è vero Dio: poiché nel *Primo Libro* [c. 23] noi abbiamo dimostrato che in Dio non può esserci niente che non sia la sua essenza. Se poi la suddetta relazione è solo di ragione, non può distinguere personalmente il Figlio dal Padre: poiché entità che si distinguono come persone devono distinguersi realmente.

c) Ogni relativo dipende dal proprio correlativo. Ma chi dipende da altri non può essere vero Dio. Quindi se le persone del Padre e del Figlio si distinguono per le relazioni, nessuna delle due sarà vero Dio.

8. Se è vero che il Padre è Dio e che il Figlio è Dio, bisogna che il termine *Dio* venga predicato di entrambi sostanzialmente: poiché la divinità non può essere un accidente [cfr. lib. I, c. 23]. Ora, un predicato sostanziale è realmente la cosa stessa di cui viene predicato. Infatti quando si dice: « L'uomo è un animale », ciò che l'uomo è realmente, è un animale; così pure quando si dice « Socrate è un uomo », quello che Socrate è realmente, è un uomo.

Quindi ne segue che è impossibile la pluralità dei soggetti, quando c'è l'unità del predicato sostanziale: poiché Socrate e Platone non possono essere un unico uomo, sebbene appartengano all'unica umanità; così pure l'uomo e l'asino non possono essere un unico animale, sebbene coincidano nell'animalità. Perciò se il Padre e il Figlio sono due persone, è impossibile che possano essere un unico Dio.

9. Predicati opposti mostrano la pluralità degli esseri cui si attribuiscono. Ebbene, a Dio Padre e a Dio Figlio vengono attribuiti predicati opposti: poiché del Padre si dice che è Dio ingenerato e generante; mentre del Figlio si dice che è Dio generato. Dunque non sembra possibile che il Padre e il Figlio siano un unico Dio.

Con questi argomenti ed altri consimili si sforzano di impugnare la generazione divina, alcuni che vogliono misurare i misteri di Dio con la propria ragione. Ma poiché la verità è forte in se stessa, e non può essere abbattuta da nessuna obbiezione, bisogna attendere a dimostrare come la verità della fede non possa essere vinta dalla ragione.

CAPITOLO XI

IN CHE SENSO ESISTA LA GENERAZIONE IN DIO, E LE AFFERMAZIONI DELLA SCRITTURA CIRCA IL FIGLIO DI DIO[1]

Dobbiamo iniziare l'esposizione di codesto tema notando le diverse forme di emanazione esistenti nelle cose secondo la diversità delle varie nature: cosicché quanto più una natura è alta, tanto più è intrinseco ad essa ciò che ne emana.

Infatti tra tutte le cose occupano il grado infimo i corpi inanimati: e in essi non possono esserci altre emanazioni all'infuori

1. L'impostazione dei problemi relativi alla Trinità è molto diversa nelle due opere principali di S. Tommaso. Mentre qui nella *Contra Gentiles* si procede attraverso la via induttiva, raccogliendo i dati dalla discussione delle teorie ereticali e dalla riflessione sui testi della Scrittura; nella *Somma Teologica* si percorre la via deduttiva, partendo piuttosto dai princìpi dogmatici assicurati dall'insegnamento ufficiale della Chiesa. È perciò difficile indicare i luoghi paralleli. In modo approssimativo possiamo rimandare per questo capitolo a I, q. 34, aa. 1-3; q. 35, aa. 1, 2. In altre opere: cfr. *Sent.*, I, d. 6, aa. 1-3; d. 27, q. 2, aa. 1-3; q. 41, aa. 1-2; q. 42, a. 4; *In Ioann.*, c. 1, lect. 1; c. 14, lect. 2; *Comp. Theol.*, cc. 42, 43, 44.

dell'azione dell'uno sull'altro. È così che il fuoco è generato dal fuoco, per il fatto che ne viene alterato un corpo estraneo, in modo da risultarne la qualità e la specie del fuoco.

E tra i corpi dotati di vita i più vicini ai precedenti sono le piante, nelle quali c'è un'emanazione che procede dall'interno: poiché l'umore intrinseco della pianta si trasmuta nel seme: e il seme, affidato alla terra, si sviluppa come pianta. Quindi si riscontra qui un primo grado di vita: poiché viventi sono tutti quegli esseri che muovono se stessi ad agire; mentre quelli che possono essere mossi solo dall'esterno, sono del tutto privi di vita. Invece nelle piante c'è quest'indizio di vita, che da se stesse muovono verso una data forma. – La vita delle piante però è imperfetta: perché sebbene in esse ci sia un'emanazione che parte dall'interno, questa tuttavia uscendo gradatamente dall'interno all'esterno, finisce del tutto come qualcosa di estrinseco. Infatti l'umore dell'albero dapprima si trasforma in fiore; e finalmente diventa un frutto che esce distinto dalla corteccia dell'albero, pur restandovi collegato; ma una volta maturato, il frutto si separa totalmente dall'albero, e caduto per terra, per la virtù del seme produce un'altra pianta. Anzi, se si considera bene la cosa, si nota che il primo principio di quest'emanazione parte dall'esterno: poiché l'umore intrinseco all'albero attraverso le radici viene desunto dalla terra, dalla quale la pianta riceve il nutrimento.

Al di sopra della vita delle piante si riscontra un altro grado di vita, che dipende dall'anima sensitiva: e l'emanazione specifica di esso, sebbene parta dall'esterno, termina all'interno; e più codesta emanazione si svolge, più interno è il termine che raggiunge. Infatti l'oggetto sensibile esterno imprime la propria forma sui sensi esterni; da essi passa all'immaginazione; e finalmente termina nel tesoro della memoria. Tuttavia in ogni tappa di codesto processo il principio e il termine appartengono a facoltà diverse: poiché nessuna potenza sensitiva riflette su se stessa. Perciò questo grado di vita è tanto superiore alla vita delle piante, quanto più intime sono le facoltà in cui si svolgono le funzioni della vita sensitiva: però non è una vita del tutto perfetta, perché ogni emanazione è un passaggio da una facoltà all'altra.

Quindi il supremo e perfetto grado di vita è quello di ordine intellettivo: poiché l'intelletto riflette su se stesso, e può intendere se stesso. Però nella vita intellettiva si riscontrano diversi gradi.

Infatti l'intelletto umano, pur potendo conoscere se stesso, tuttavia desume dall'esterno il primo inizio della sua conoscenza, non avendo la possibilità di intendere senza il fantasma, come sopra abbiamo visto [lib. II, c. 60]. – Perciò è più perfetta la vita intellettiva negli angeli, nei quali l'intelletto procede alla conoscenza di se stesso, senza dipendere da qualcosa di esterno, ma conosce se stesso direttamente [*ibid.*, cc. 96 ss.]. Tuttavia la loro intellezione non raggiunge la perfezione suprema della vita: poiché, sebbene in essi la specie intellettiva sia del tutto intrinseca, tuttavia codesta loro specie intenzionale non s'identifica con la loro sostanza; perché in essi non c'è identità tra l'intendere e l'essere, com'è evidente da quanto abbiamo già spiegato [*ibid.*, c. 52]. Perciò l'ultima perfezione della vita spetta a Dio, in cui intendere ed essere non sono due cose distinte, come sopra abbiamo visto [lib. I, c. 45], cosicché in Dio è necessario che la specie intellettiva sia la stessa divina essenza.

Io chiamo *specie intellettiva* ciò che l'intelletto concepisce in se stesso della cosa che conosce. In noi essa non s'identifica né con la cosa che intendiamo, né con la sostanza dell'intelletto: ma è un'immagine che l'intelletto concepisce dalle cose da lui conosciute, e che viene significata esternamente dalla parola. Cosicché codesta specie intenzionale viene denominata anche *parola interiore*, parola che viene significata dalla parola esteriore. E che codesta specie intenzionale non s'identifica in noi con la realtà che l'intelletto conosce, appare evidente dal fatto che altro è per noi intendere le cose, ed altro intendere i concetti: cosa questa che l'intelletto compie quando riflette sul proprio agire; infatti altre sono le scienze delle cose, ed altre quelle relative alle specie intenzionali, o concetti. Che poi il concetto in noi non s'identifichi con l'intelletto, risulta evidente dal fatto che l'essere del concetto consiste nell'intenzione stessa [ossia col pensiero]; invece non è così per il nostro intelletto, il cui essere non s'identifica con la propria intellezione [2].

Perciò siccome in Dio c'è identità tra essere e intellezione, in lui il concetto intellettivo è il suo stesso intelletto. E poiché in lui l'intellezione s'identifica con la cosa conosciuta, in quanto egli co-

2. In questo capoverso, quasi incidentalmente, l'Autore offre uno scorcio preciso e chiaro della sua teoria sulla conoscenza, che non è facile riscontrare in altre pericopi dedicate espressamente al medesimo argomento.

nosce tutte le altre cose conoscendo se stesso, come abbiamo spiegato nel *Libro Primo* [c. 49]; si deve concludere che in Dio, nel conoscere se stesso, l'intellezione, l'oggetto conosciuto e la specie intellettiva sono la stessa cosa.

Tenendo presenti tali cose possiamo concepire in qualche modo come si deve pensare la generazione divina. È evidente infatti che non è possibile pensarla sul tipo della generazione esistente fra gli esseri inanimati, nei quali il generante imprime la sua specie su una materia esterna. Poiché secondo la fede è necessario che il Figlio generato da Dio possieda la vera divinità, e sia vero Dio. Ora, la divinità non è una forma imprimibile nella materia; e Dio non ha un'esistenza materiale, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [cc. 17, 27]. Così pure non si può concepire la generazione divina sul tipo di quella esistente nelle piante; anzi neppure sul tipo di quella degli animali, che poi somigliano alle piante per le facoltà nutritiva e generativa. Infatti nelle piante e negli animali, per generare un essere simile nella specie, viene separato qualcosa già esistente nella pianta o nell'animale, ma che al termine della generazione è del tutto distaccato dal generante. Ora, non è possibile che si separi da Dio qualche cosa, essendo egli indivisibile. E il Figlio che ne è generato non è mai staccato dal Padre che lo genera, ma rimane in lui, com'è evidente dai testi biblici riferiti in precedenza [c. 9]. – Inoltre la generazione divina non si può concepire sul tipo dei procedimenti che riscontriamo nell'anima sensitiva. Dio infatti non può ricevere da qualcosa di estrinseco per trasmetterlo ad altri soggetti: altrimenti non sarebbe la prima causa agente. D'altra parte le funzioni dell'anima sensitiva non si possono compiere senza organi corporei: è invece evidente che Dio è una realtà incorporea. – Si deve perciò concludere che la generazione divina va concepita sul tipo del processo intellettivo.

Ciò va spiegato nel modo seguente. Da quanto abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 47] è chiaro che Dio intende se stesso. Ora ogni dato intellettivo in quanto conosciuto deve trovarsi nel conoscente: infatti intendere non significa altro che la conoscenza dell'oggetto conosciuto dall'intelletto; cosicché persino il nostro intelletto nell'intendere se stesso rimane in se stesso, non solo perché identico essenzialmente a se stesso, ma anche quale oggetto da lui conosciuto. Perciò è necessario che Dio sia in se stesso come il dato

intellettivo nel soggetto intelligente. Ora, codesto dato è una specie intellettiva, o verbo mentale. Dunque in Dio, in quanto conosce se stesso, c'è il Verbo di Dio, quasi Dio intellettualmente conosciuto: come il verbo mentale della pietra è la pietra concepita intellettualmente. Ecco perché nel Vangelo si legge: « Il Verbo era presso Dio » (*Giov.*, I, 1).

Siccome però l'intelletto di Dio non passa dalla potenza all'atto, essendo sempre in atto, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [cc. 55 ss.], è necessario che Dio abbia sempre pensato se stesso. E per il fatto che pensa se stesso, è necessario che in lui ci sia il Verbo di se medesimo, come abbiamo spiegato. Dunque è necessario che il Verbo sia esistito in Dio da sempre. Quindi il Verbo è coeterno a Dio, e non legato al tempo, come capita al nostro intelletto per il verbo interiore, che è appunto la specie intellettiva. Di qui le parole evangeliche: « In principio era il Verbo » (*Giov.*, I, 1).

L'intelletto divino però non solo è sempre in atto, ma è esso stesso atto puro, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 16]; quindi è necessario che l'essenza dell'intelletto divino s'identifichi con l'esercizio della sua intellezione; ma d'altronde l'essere del verbo interiore, ossia della specie intenzionale divina, s'identifica con l'intellezione divina. Perciò l'essere del Verbo divino è identico all'essere dell'intelletto divino, e quindi a Dio stesso, che è il suo stesso intelletto. Ora, in Dio l'essere non è che l'essenza o natura divina, che è Dio stesso, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 22]. Dunque il Verbo di Dio non è che l'essere di Dio, la sua essenza e vero Dio lui stesso. – Non è così invece per il verbo interiore dell'intelletto umano. Infatti anche quando il nostro intelletto intende se stesso, l'essere dell'intelletto è distinto dal suo intendere: poiché la facoltà intellettiva era intelligente in potenza prima di intendere in atto. Perciò l'essere del concetto, o specie intellettiva, è distinto dall'essere dell'intelletto stesso: poiché l'essere del concetto è l'esercizio dell'intellezione. Ecco perché nell'uomo che intende se stesso il verbo interiore non è un vero uomo, in possesso dell'essere naturale dell'uomo: ma è solo un *uomo pensato*, ossia quasi un'immagine dell'uomo vero concepita dall'intelletto. – Invece il Verbo di Dio, per il fatto stesso che è Dio pensato, è vero Dio, in possesso dell'essere naturale di Dio: poiché in Dio l'essere naturale non si distingue dell'esercizio dell'intellezione, come abbiamo già detto. Di qui le parole evan-

geliche: « Il Verbo era Dio » (*Giov.*, I, 1). Questa affermazione assoluta dimostra che il Verbo di Dio va concepito come vero Dio. Invece il concetto di uomo non si può dire uomo in senso assoluto, ma solo in un certo senso, cioè un *uomo pensato*. Cosicché sarebbe falsa l'affermazione: « l'uomo è un'intellezione »; e falsa anche quest'altra: « l'uomo è un verbo mentale »; mentre sarebbe vera l'affermazione seguente: « l'uomo pensato è un verbo mentale ». Perciò quando si dice: « Il Verbo era Dio », si dichiara che il Verbo di Dio non solo è una specie conoscitiva, come il verbo mentale nostro; ma che è una realtà esistente e sussistente nella sua natura. Dio infatti è una realtà sussistente, essendo al sommo un essere *per se* [lib. I, c. 13].

La natura di Dio però è nel Verbo non come specificamente unica e numericamente diversa. Infatti il Verbo, come abbiamo detto, ha la natura di Dio allo stesso modo che l'intendere di Dio ne possiede l'essere. Ora in Dio l'intendere s'identifica con l'essere. Perciò il Verbo ha l'essenza non solo specificamente, ma anche numericamente identica a quella di Dio. – Inoltre, una natura unica secondo la specie non può dividersi secondo il numero, se non a motivo della materia. Ma la natura divina è del tutto immateriale. Dunque è impossibile che la natura divina sia unica specificamente e molteplice numericamente. Perciò il Verbo di Dio possiede con Dio l'identica natura numerica. – Perciò il Verbo di Dio e Dio di cui egli è Verbo non sono due dèi, ma un unico Dio. Per questo infatti due che possiedono la natura umana sono due uomini, perché la natura umana è numericamente divisibile. Ora, nel *Primo Libro* noi abbiamo dimostrato [c. 31] che proprietà frazionate nelle creature in Dio sono un'identica cosa: nelle creature, p. es., essenza ed essere sono due cose distinte; e in alcune di esse sono distinti il soggetto sussistente e la sua essenza o natura; poiché questo dato uomo non è la sua umanità, come non è il suo essere. Dio invece è la propria essenza e il proprio essere.

Però sebbene in Dio codeste cose siano assolutamente un'identica realtà, tuttavia in Dio si riscontra quanto costituisce l'aspetto di soggetto sussistente, di essenza e di essere: poiché a Dio spetta di non essere inerente in altri, in quanto sussistente; di essere una data cosa, in quanto è un'essenza; e di essere in atto a motivo del proprio essere.

Perciò siccome in Dio c'è identità tra intelligente, intellezione e specie intellettiva, la quale costituisce il suo Verbo, è necessario che in lui ci siano realmente, le formalità proprie della realtà intelligente, dell'esercizio intellettivo, della specie intenzionale, ossia del Verbo. – Ora, la formalità propria del verbo interiore, o specie intenzionale, implica che derivi o proceda da un soggetto intelligente in quanto esercita l'intellezione, essendo come il termine dell'atto intellettivo: poiché l'intelletto è proprio nell'intendere che concepisce e forma la specie intellettiva, che è il verbo interiore. Dunque è necessario che il Verbo divino proceda da Dio secondo la sua intellezione. Perciò il Verbo sta a Dio di cui è il Verbo, come al principio da cui emana: ciò infatti rientra nella formalità del *verbo* interiore. E poiché in Dio colui che intende, intellezione e specie intellettiva, o Verbo, sono essenzialmente un'unica cosa, si richiede che ciascuna di codeste cose sia Dio; però rimane la sola distinzione di relazione, in quanto il Verbo si riferisce a colui che lo concepisce come il principio da cui promana. Ecco perché l'Evangelista, dopo aver detto: « Il Verbo era Dio », perché non si pensasse all'abolizione di ogni distinzione tra il Verbo e Dio, che lo dice, o concepisce, aggiunge: « Questo era in principio presso Dio » [*Giov.*, I, 2]. Come per dire: Questo Verbo, o Parola che ho affermato essere Dio, è in una certa maniera distinta da Dio che la dice, in modo da poter affermare che « era presso Dio ».

Ora, il Verbo mentale è una ragione o somiglianza della realtà pensata. E la somiglianza di qualche cosa esistente in un soggetto estraneo, o ha l'aspetto di *esemplare*, se rispetto ad essa ha funzione di principio; oppure ha l'aspetto di *immagine*, se rispetto alla cosa rappresentata ha funzione di effetto. Dell'uno e dell'altra funzione troviamo un esempio nel nostro modo d'intendere. Infatti, poiché la somiglianza del manufatto esistente nella mente dell'artigiano è principio dell'operazione mediante la quale il manufatto viene prodotto, sta al manufatto come l'esemplare o modello sta all'oggetto modellato; invece la somiglianza delle cose naturali concepite dal nostro intelletto sta alle cose che rappresenta quale effetto di esse; poiché la nostra intellezione ha inizio dai sensi, i quali vengono immutati dalle cose naturali. Ora, siccome Dio conosce sia se stesso, sia le cose naturali, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro*

[cc. 47 ss.], la sua intellezione è principio delle cose da lui conosciute, poiché esse sono da lui causate per intelletto e volontà; ma rispetto all'intelligibile che è lui stesso, l'intellezione si riferisce a lui come a suo principio; poiché questo intelligibile s'identifica con l'intelletto intelligente, di cui il Verbo mentalmente concepito è un'emanazione. Perciò è necessario che il Verbo di Dio rispetto alle altre cose conosciute abbia rapporto di *modello*, o *esemplare*; mentre rispetto a Dio stesso di cui è il Verbo, abbia rapporto di *immagine*. Ecco perché, parlando del Verbo di Dio, S. Paolo afferma che « egli è l'immagine dell'invisibile Dio » (*Col.*, I, 15).

Si noti poi che tra l'intelletto e il senso c'è questa differenza: che il senso concepisce le cose nei loro accidenti esterni, quali il colore, il sapore, la quantità e simili; invece l'intelletto penetra all'interno. E poiché ogni conoscenza si compie in base alla somiglianza che fa da intermediario tra conoscente e conosciuto, bisogna che nel senso ci sia una somiglianza della cosa sensibile relativa ai suoi accidenti; invece nell'intelletto c'è una somiglianza dell'oggetto conosciuto relativa alla sua essenza. Perciò il verbo mentale è immagine o modello esemplare della sostanza di ciò che l'intelletto conosce. Quindi il Verbo di Dio, essendo, come abbiamo spiegato, l'immagine di Dio, è necessario che lo sia dell'essenza divina. Ecco perché l'Apostolo scrive che, « è figura della sostanza di Dio » (*Ebr.*, I, 3).

Inoltre va notato che una cosa può avere due tipi di immagini. C'è infatti un tipo d'immagine che non ha la stessa natura della cosa di cui è immagine: sia che si tratti di un'immagine basata sugli accidenti esterni, come una statua di bronzo può essere l'immagine di un uomo, senza essere un uomo; sia che si tratti di un'immagine che arriva alla sostanza della cosa; infatti il concetto di uomo che è nell'intelletto non è l'uomo; poiché come scrive il Filosofo, « nell'anima non c'è la pietra, ma solo la specie della pietra » [*De Anima*, III, c. 8, n. 2]. Invece l'immagine di una data cosa che ha l'identica natura della cosa di cui è immagine, è come il figlio del re, nel quale l'immagine del padre appare ed è della stessa natura di lui. Ora, noi abbiamo già spiegato che il Verbo o Parola di Dio è l'immagine di colui che lo pronunzia quanto alla sua essenza; ed ha in comune con lui l'identica natura. Perciò si deve concludere che il Verbo di Dio non è soltanto un'immagine, ma anche Figlio

di Dio. Infatti non è possibile trovare un essere che sia insieme immagine di un altro essere ed abbia la sua stessa natura, senza che si possa dire suo Figlio, quando si tratta di viventi: poiché quello che procede da un vivente con somiglianza specifica si chiama suo figlio. Di qui le parole riferite dal Salmista: « Il Signore mi ha detto: tu sei mio Figlio » (*Sal.*, II, 7).

Ma si deve anche notare che la derivazione del figlio dal padre essendo naturale in qualsiasi natura, dal momento che il Verbo di Dio è Figlio di Dio, bisogna che egli derivi o proceda dal Padre per natura. E ciò concorda con le cose già dette, stando a quello che sperimentiamo nel nostro intelletto. Infatti il nostro intelletto certe cose le conosce per natura: p. es., i primi princìpi di ordine intellettivo, i cui concetti, o parole interiori, esistono e derivano in esso per natura. Ma ci sono anche dei dati intelligibili che il nostro intelletto non conosce per natura, bensì acquistandoli mediante il raziocinio: e i loro concetti esistono nel nostro intelletto non per natura, bensì in seguito allo studio. Ora, è evidente che Dio conosce se stesso per sua natura, come per sua natura esiste: poiché la sua intellezione s'identifica con la sua esistenza, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 45]. Perciò il Verbo con il quale Dio intende se stesso procede da lui per natura. E poiché il Verbo o Parola di Dio ha la stessa natura di Dio che la dice, ed è l'immagine di lui, ne segue che questo processo naturale sia secondo la somiglianza di colui dal quale deriva in perfetta identità di natura. Ora, questo è appunto ciò che costituisce la generazione negli esseri viventi. Dunque il Verbo di Dio è veramente *generato* da Dio che lo pronunzia, o dice; e il suo procedere può essere denominato *generazione* o *nascita*. Ecco perché nei *Salmi* si legge: « Oggi io ti ho generato » (*Sal.*, II, 7); ossia ti ho generato nell'eternità, che è sempre presente, ed esclude ogni riferimento al passato e al futuro. – Risulta quindi evidente la falsità dell'Arianesimo, il quale sosteneva che il Padre ha generato il Figlio per volontà. Infatti le cose fatte per volontà non sono naturali[3].

3. Non sono *naturali* nel significato forte del termine, ossia nel senso che gli atti volontari non derivano spontaneamente e necessariamente dai princìpi costitutivi di una data realtà.

Inoltre va notato che chi viene generato, finché rimane nel generante si dice *concepito*. Ebbene, il Verbo di Dio è generato da Dio in modo da non distaccarsi da lui, ma rimane in lui, come sopra abbiamo ricordato. Perciò è giusto che il Verbo di Dio si dica *concepito* da Dio. Ecco perché a proposito della Sapienza di Dio si legge nei *Proverbi* (VIII, 24): « Ancora non esistevano gli abissi, ed io era già concepita ». – C'è però differenza tra il concepimento del Verbo di Dio e il concepimento materiale che si riscontra negli animali. La prole infatti, fintanto che è concepita e rimane chiusa nell'utero, non ha ancora la sua ultima perfezione, in modo da sussistere per se stessa localmente distinta dal generante: cosicché nella generazione materiale degli animali il *concepimento* è distinto dal *parto*, nel quale la prole si separa anche localmente dal generante, uscendo dal suo grembo. Invece il Verbo o Parola di Dio, restando in Dio che lo esprime o dice, è perfetto, per sé sussistente, distinto da Dio che lo esprime: poiché, come abbiamo già detto, in tale processo non c'è da attendersi una distinzione di luogo, ma i due si distinguono mediante la sola relazione. Perciò nella generazione del Verbo di Dio concezione e parto s'identificano. Ecco perché la divina Sapienza dopo aver affermato, « Io ero già concepita », aggiunge: « Io ero partorita prima delle montagne » [*Prov.*, VIII, 25]. – Ma nel concepimento e nel parto corporale c'è necessariamente successione, perché codeste due cose negli esseri corporei implicano il moto: poiché il termine del concepimento è l'esistenza in chi concepisce della cosa concepita; mentre il termine del parto è l'esistenza di chi viene partorito, distinta da quella di chi lo partorisce. Perciò nelle cose corporee è necessario che chi dev'essere concepito, ancora non esista; e che colui che dev'essere partorito non esista distinto da chi lo partorisce. Invece il concepimento e il parto del verbo interiore esclude il moto e la successione: quindi, mentre viene concepito, già esiste; come avviene per ciò che viene illuminato; perché nell'illuminazione non c'è nessuna successione. E se questo si riscontra nel nostro verbo mentale, molto più ciò spetta al Verbo di Dio: non solo perché il suo concepimento e il suo parto sono di ordine intellettivo; ma perché entrambi codesti processi avvengono nell'eternità, nella quale il prima e il dopo sono da escludere. Ecco perché la Sapienza divina, dopo aver detto: « Io ero partorita prima delle montagne »;

perché non si pensasse che mentre era partorita ancora non esisteva, aggiunge: « Quando distendeva i cieli, io ero presente » [ibid., v. 27]; poiché mentre nella generazione carnale degli animali un essere prima viene concepito, e poi partorito, e finalmente ottiene di essere presente a chi lo partorisce come a lui associato e da lui distinto, nella generazione divina tutte queste cose vanno pensate come simultanee; perché il Verbo di Dio è insieme concepito, partorito ed è presente. – E poiché ciò che viene partorito esce dall'utero; la generazione del Verbo di Dio come viene denominata *parto* per indicare la sua perfetta distinzione dal generante, per lo stesso motivo viene denominata *generazione dall'utero*, come in quelle parole dei *Salmi* (CIX, 3): « Ti ho generato dall'utero prima della stella del mattino ». – Ma poiché la distinzione del Verbo da colui che l'esprime, e ben risulta dalle spiegazioni date, non è tale da impedire al Verbo di essere in lui, come per indicare la distinzione del Verbo la Scrittura parla di parto, così per chiarire che tale distinzione non esclude che il Verbo è in colui che l'esprime, dice espressamente che egli « è nel seno del Padre » (*Giov.*, I, 18).

Si deve finalmente notare che la generazione carnale degli animali viene compiuta da due virtù, l'una attiva e l'altra passiva: la prima si concreta nel padre, e la seconda nella madre. Ecco perché tra i processi richiesti per la generazione alcuni spettano al padre e altri alla madre: infatti dare la natura e la specie alla prole spetta al padre; mentre concepire e partorire spetta alla madre, come a colei che è passiva e recettiva. Ma l'emanazione o processione del Verbo, siccome avviene mediante l'intellezione che Dio ha di se stesso, e d'altra parte l'intellezione divina non ammette nessuna virtù passiva, ma analogicamente attiva, poiché l'intelletto divino non è in potenza, bensì soltanto in atto: nella generazione del Verbo di Dio non si parla di madre, ma solo di padre. Perciò quanto nella generazione carnale spetta distintamente al padre e alla madre, nella generazione del Verbo è attribuito tutto al Padre dalla Sacra Scrittura: infatti in essa si legge che il Padre « dà la vita al Figlio », che egli lo « concepisce » e che lo « partorisce ».

CAPITOLO XII

IN CHE SENSO IL FIGLIO DI DIO SI POSSA DIRE SAPIENZA DI DIO[1]

Avendo noi addotto i testi che parlano della Sapienza divina per illustrare la generazione del Verbo [c. prec.], è logico mostrare in che senso il Verbo di Dio possa essere indicato dalla Sapienza divina, in nome della quale sono pronunziate le parole che noi abbiamo riferito.

E per giungere alla conoscenza delle cose di Dio partendo dalle cose umane, bisogna considerare che nell'uomo si chiama sapienza un abito col quale la nostra mente viene perfezionata nella conoscenza delle cose più sublimi, ossia nelle cose divine. E quando nel nostro intelletto in forza di codesto abito si forma un concetto relativo alle cose divine, il concetto stesso che è parola o verbo interiore, si è soliti denominarlo sapienza: ciò in base a quel modo di esprimersi per cui gli atti e gli effetti vengono denominati come gli abiti da cui procedono. Un'azione giusta, infatti, talora viene denominata giustizia; un atto coraggioso, fortezza; e in genere ciò che è compiuto virtuosamente viene denominato virtù. Ebbene, in tal senso si denomina sapienza di qualcuno, quello che egli pensa con sapienza.

Ora, in Dio bisogna parlare di sapienza per il fatto che egli conosce se stesso: ma poiché conosce se stesso non mediante una specie, bensì mediante la propria essenza, la quale addirittura s'identifica con la propria intellezione, la sapienza di Dio non può essere un abito, ma è la stessa essenza divina. Ma da quanto abbiamo detto è evidente che il Figlio di Dio è il Verbo, o pensiero di Dio che intende se stesso. Quindi ne segue che il Verbo stesso di Dio, in quanto concepito con sapienza dalla mente divina, può dirsi propriamente « Sapienza concepita, o generata ». Infatti l'Apostolo denomina Cristo « Sapienza di Dio » (*I Cor.*, I, 24).

Ma lo stesso verbo di sapienza mentalmente concepito è una manifestazione della sapienza di colui che intende: in noi infatti

1. ll. pp.: I, q. 34, a. 1, ad 2; q. 37, a. 2, ad 1; q. 39, a. 7, ad 2. – Come si vede dai passi qui citati, l'Autore non ha dato molto rilievo nella sua opera principale all'appellativo di *Sapienza* che viene sporadicamente attribuito al Figlio nel Nuovo Testamento. Invece codesta denominazione è bene in evidenza nel commento giovanile alle *Sentenze*: cfr. *Sent.*, I, prol.; d. 32, q. 1, a. 1, ad 1; q. 2, aa. 1, 2.

tutti gli abiti si manifestano dai loro atti. Perciò, siccome la sapienza divina è chiamata luce, in quanto consiste in un puro atto di conoscenza; e d'altra parte la manifestazione della luce è lo splendore che emana da essa, è giusto che il Verbo della divina sapienza venga denominato « splendore di luce », secondo quell'espressione dell'Apostolo: « Essendo egli lo splendore della gloria » [*Ebr.*, I, 3]. Ecco perché il Figlio nel Vangelo rivendica a sé la manifestazione del Padre: « Padre, ho manifestato il tuo nome agli uomini » (*Giov.*, XVII, 6).

Tuttavia, sebbene il Figlio che è il Verbo di Dio, sia denominato propriamente *Sapienza concepita*, il puro appellativo di *sapienza* deve essere attribuito comunemente al Padre e al Figlio: poiché la sapienza che risplende mediante il Verbo è l'essenza del Padre, come abbiamo detto; e d'altronde l'essenza del Padre è comune a lui e al Figlio.

Capitolo XIII

IN DIO NON C'È CHE UN UNICO FIGLIO[1]

Siccome Dio nel conoscere se stesso, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 49], conosce tutte le altre cose; e conosce se stesso con un semplice sguardo, per il fatto che in lui l'intellezione s'identifica con l'essere; è necessario che il verbo di Dio sia assolutamente unico. E poiché in Dio la generazione del Figlio non è altro che il concepimento del Verbo [c. 11], ne segue che in Dio la generazione è unica, ed unico è il Figlio generato dal Padre. Infatti nel Vangelo si legge: « L'abbiamo visto quale unigenito del Padre » (*Giov.*, I, 14); e ancora: « L'Unigenito che è nel seno del Padre ce lo ha rivelato » [v. 18].

Ma dalle cose già dette [c. 11] qualcuno potrebbe dedurre che il Verbo ha a sua volta un'altro verbo, e il Figlio un altro figlio. Infatti noi abbiamo dimostrato che il Verbo di Dio è vero Dio. Quindi è necessario che quanto spetta a Dio, spetti pure al Verbo di Dio. Ora, Dio intende necessariamente se stesso. Dunque intende se stesso anche il Verbo di Dio. Se dunque per il fatto che Dio

1. Il. pp.: I, q. 27, a. 5, ad 3; q. 41, a. 6; *Sent.*, I, d. 7, q. 2, a. 2; *De Pot.*, q. 2, a. 4.

intende se stesso si deve ammettere in Dio la generazione del Verbo, sembra che si debba concludere che anche al Verbo, in quanto intende se stesso, debba essere attribuito un altro verbo. Avremo quindi un verbo del Verbo, e un figlio del Figlio; e se codesto secondo verbo è Dio, dovrà intendere se stesso, e quindi avrà un altro verbo; cosicché la generazione divina dovrebbe procedere all'infinito.

Ma la soluzione di questa difficoltà si può anch'essa desumere da quanto abbiamo già detto. È vero infatti che il Verbo di Dio è Dio, come abbiamo spiegato; però abbiamo anche spiegato che non è un Dio distinto dal Dio di cui è il Verbo, bensì numericamente identico, e distinto da lui per il solo fatto che procede da lui come Verbo. Ebbene, il Verbo come non è un altro Dio, così non ha un'altro intelletto, e di conseguenza neppure ha un'altra intellezione: quindi non si ha un'altro verbo. E neppure ne segue che sia il verbo di se stesso per il fatto che il Verbo intende se stesso; poiché il Verbo si distingue da colui che lo esprime solo perché, come abbiamo detto, deriva da lui. Perciò, tutte le altre cose vanno attribuite comunemente sia al Padre, cioè a Dio che lo esprime, sia al Verbo, cioè al Figlio, perché anche il Verbo è Dio: ma va attribuito esclusivamente al Padre solo il fatto che da lui procede il Verbo; e va attribuito esclusivamente al Figlio il fatto di derivare da Dio che lo esprime.

Da ciò risulta pure che il Figlio non può dirsi meno potente, sebbene non possa generare un Figlio, cosa che invece il Padre può fare. Poiché il Padre e il Figlio hanno in comune l'identica potenza, come hanno in comune l'identica divinità. E poiché in Dio la generazione consiste nel concepimento del Verbo, ossia nell'intellezione che Dio ha di se stesso, la potenza a generare in Dio non è che la potenza a intendere se stesso. E poiché l'intellezione di se stesso in Dio è unica e semplice, bisogna che sia unica anche la potenza d'intendere se stesso, la quale non è altro che il suo stesso atto. Perciò deriva dalla medesima potenza, sia il fatto che il Verbo venga concepito, sia il fatto che colui il quale lo esprime, lo concepisca. Quindi deriva dalla stessa potenza il generare del Padre e l'essere generato del Figlio. Perciò il Padre non ha una potenza che non abbia anche il Figlio; ma il Padre ha la potenza generativa per generare, mentre il Figlio ha la potenza generativa per essere generato: le quali potenze differiscono solo per una relazione, come abbiamo spiegato.

Ma poiché l'Apostolo afferma che il Figlio di Dio ha anch'egli la parola, o verbo, cosicché potrebbe sembrare che esista il figlio del Figlio e il verbo del Verbo, bisogna esaminare in che senso vanno intese le sue espressioni. Così egli scrive: « [Dio] in questi giorni ha parlato a noi per mezzo del suo Figlio... Il quale essendo lo splendore della sua gloria e figura della sua sostanza, e sostenendo tutte le cose con la parola [*verbo*] della sua potenza, ecc. » (*Ebr.*, I, 2, 3). Ebbene, il senso di queste frasi va desunto da quanto abbiamo già spiegato. Infatti al capitolo precedente abbiamo notato che il concepimento della sapienza, il quale costituisce il verbo mentale, ottiene il nome di sapienza. E procedendo su questa linea, vediamo che anche gli effetti esterni derivanti dai pensieri di sapienza, possono chiamarsi sapienza, in quanto gli effetti stessi si usano denominare dalle loro cause: infatti si parla della sapienza di qualcuno non solo per quello che pensa con saggezza, ma anche per quello che compie a codesto modo. Ecco perché anche il dispiegarsi della sapienza divina nelle cose create viene denominato sapienza di Dio, come in quelle parole dell'*Ecclesiastico* (I, 9, 10): « Egli creò la sapienza con lo Spirito Santo..., e la sparse sopra tutte le sue opere ». Ebbene, in codesto senso anche quanto viene compiuto dal Verbo può essere denominato *verbo*, o parola, quasi *verbo del Verbo*, perché ostensivo del verbo interiore. E in tal senso si può chiamare Verbo non solo il pensiero dell'intelletto divino, che è il Figlio di Dio; ma anche l'attuazione del pensiero divino, mediante le opere esterne, può essere denominata verbo del Verbo. Così va intesa l'affermazione che il Figlio « sostiene tutte le cose con la parola [*verbo*] della sua potenza »; così pure quel versetto dei *Salmi*: « Il fuoco, la grandine, la neve, il ghiaccio, il vento della procella costituiscono la sua parola [o verbo] » (*Sal.*, CXLVIII, 8); poiché mediante le forze del creato si attuano nelle cose gli effetti del pensiero divino.

Dio però, siccome conosce tutte le altre cose conoscendo se stesso, e sopra lo abbiamo già notato, è necessario che in Dio il Verbo mentale, per il fatto che intende se stesso, sia il Verbo di tutte le cose. Tuttavia non allo stesso modo egli è Verbo di Dio e delle altre cose; poiché è il Verbo di Dio in quanto promana da lui; mentre non lo è delle altre cose in quanto promana da esse: Dio infatti non desume la conoscenza dalle cose, ma piuttosto mediante la sua conoscenza le produce nell'essere, come sopra abbiamo spiegato [c. 11].

Perciò è necessario che il Verbo di Dio costituisca la ragione perfetta di tutte le cose create. – In che modo poi egli possa essere la ragione delle singole cose, è evidente da quanto abbiamo già spiegato nel *Primo Libro* [c. 50], dove abbiamo dimostrato che Dio ha una conoscenza appropriata di tutti gli esseri.

Ora, chi compie una data cosa mediante l'intelligenza, agisce mediante la ragione, o idea delle cose da compiere che ha in se stesso: infatti la casa materialmente esistente viene prodotta dall'artigiano mediante l'idea di casa che egli ha nella mente. Ebbene, noi sopra abbiamo già spiegato [lib. II, c. 23] che Dio ha prodotto le cose nell'essere non per una necessità di natura, bensì agendo in qualche modo per intelletto è volontà. Dunque Dio ha prodotto tutte le cose mediante il suo Verbo, che è ragione [o archetipo] delle cose compiute da lui. Di qui le parole evangeliche: « Tutte le cose sono state fatte per mezzo di lui » (*Giov.*, I, 3). A ciò corrisponde il modo di esprimersi di Mosè [*Gen.*, I] nel descrivere l'origine del mondo, ricorrendo per le singole opere a quella frase: « *Dio disse*: si faccia la luce, e la luce fu fatta »; « *Dio disse*: si faccia il firmamento »; e così via. E il Salmista, ricapitolando, afferma: « Disse, e tutto fu fatto » [*Sal.*, CXLVIII, 5]. Dire infatti significa produrre la parola, o verbo. Quindi l'espressione: « Dio disse e le cose furono fatte », va intesa in questo senso: che egli produsse il Verbo, mediante il quale, loro archetipo perfetto, produsse le cose nell'essere[2].

E poiché la causa della conservazione delle cose è identica a quella della loro produzione [cfr. lib. III, c. 65], tutte le cose, come sono state fatte mediante il Verbo, così dal Verbo sono conservate nell'essere. Di qui le parole del Salmista: « I cieli sono resi stabili dal Verbo di Dio » [*Sal.*, XXXII, 6]; e l'Apostolo scrive a proposito del Figlio, che « sostiene tutte le cose con il verbo della sua potenza » (*Ebr.*, I, 3); e in che senso ciò si debba intendere, l'abbiamo già visto sopra.

Si noti però che il Verbo di Dio differisce dalla ragione, o idea che è nella mente dell'artigiano per il fatto che il Verbo di Dio è sussistente: invece la ragione dell'opera d'arte che è nella mente

2. S. Tommaso nel costruire la sua sintesi teologica, seguendo il metodo e l'ispirazione della tradizione cristiana, tende a scorgere nel testo sacro il significato più sublime. In tale metodo egli è erede della tradizione patristica che si connette, per vari aspetti, con quella ebraico-talmudica.

dell'artigiano non è una realtà sussistente, ma solo una forma intelligibile. E a una forma non sussistente non spetta propriamente di agire; poiché agire è proprio dell'essere perfetto e sussistente; ma spetta di essere usata nell'operare, poiché la forma è il principio operativo col quale l'agente agisce. Perciò la casa esistente nella mente dell'artigiano non produce la casa, ma la produce l'artigiano servendosi di essa. Invece il Verbo di Dio, che è la ragione delle cose prodotte da Dio, essendo sussistente, non è solo colui mediante il quale si agisce, ma agisce lui stesso. Di qui le parole della Sapienza di Dio: «Io ero con lui [Dio], nel disporre tutte le cose» (*Prov.*, VIII, 30); e il Signore afferma: «Mio Padre opera, e io pure opero» (*Giov.*, V, 17).

Si deve inoltre notare che le cose prodotte mediante l'intelligenza preesistono nell'idea anche prima di esistere in se stesse: infatti la casa prima di essere attuata è nell'idea dell'artigiano. Ora, il Verbo di Dio è ragione [o archetipo] di tutte le cose compiute da Dio, come abbiamo già visto. Perciò è necessario che quanto è stato compiuto da Dio sia preesistito nel Verbo di Dio prima di esistere nella propria natura. Ma quello che si trova in un dato soggetto è in esso alla maniera dell'essere in cui si trova, non già secondo il modo suo proprio: la casa, p. es., esiste nella mente dell'artigiano in modo intellettuale e immateriale. Quindi le cose sono preesistite nel Verbo di Dio alla maniera del Verbo stesso. Ora, il modo proprio del Verbo è di essere uno, semplice, immateriale, e non solo vivo, ma di essere addirittura vita, identificandosi col proprio essere. Dunque è necessario che le cose compiute da Dio siano preesistite nel Verbo di Dio fin dall'eternità, in modo immateriale, prive di composizione identificandosi col Verbo stesso che è vita. Ecco perché nel Vangelo si legge: «Ciò che fu fatto, in lui», cioè nel Verbo, «era vita» (*Giov.*, I, 3, 4)[3].

Ma come chi agisce mediante l'intelligenza produce le cose nell'essere servendosi della nozione, o idea che ha presso di sé; così chi insegna causa la scienza negli altri mediante le nozioni che possiede in se stesso: poiché la scienza del discepolo deriva dalla scienza dell'insegnante come un'immagine di essa. Ora, Dio col suo intelletto

3. La lettura del brano evangelico che qui l'Autore suppone, unendo l'ultima parte del v. 3 con l'inizio del v. 4, pur avendo a suo favore parecchi Padri e grandi esegeti, non è la più comune.

non solo è causa di tutti gli esseri che sussistono in natura, ma ogni conoscenza intellettiva deriva dall'intelletto divino, com'è evidente dalle cose già dette [lib. III, cc. 67, 75]. Dunque è necessario che tutte le conoscenze intellettive siano causate dal Verbo di Dio, che è l'archetipo dell'intelletto divino. Ecco perché nel Vangelo si legge: « La vita era la luce degli uomini » (*Giov.*, I, 4); ciò perché il Verbo, il quale è vita e in cui tutte le cose sono vita, manifesta la verità alle menti umane come una luce. – E non dipende da una deficienza del Verbo se non tutti gli uomini raggiungono la conoscenza della verità, e certuni rimangono ottenebrati. Ma ciò proviene da un difetto degli uomini, i quali non si convertono al Verbo, né sono in grado di intenderlo pienamente: ecco perché negli uomini rimangono ancora le tenebre, maggiori o minori secondo la loro disponibilità verso il Verbo. Perciò S. Giovanni, per escludere ogni manchevolezza dalla virtù manifestativa del Verbo, dopo aver detto che « la vita è la luce degli uomini », aggiunge che, « essa risplende nelle tenebre, e le tenebre non la compresero » [v. 5]. Le tenebre infatti ci sono, non perché il Verbo non illumina, bensì perché alcuni non accolgono la luce del Verbo: così rimangono le tenebre nonostante che la luce del sole sia diffusa nell'aria, in colui che ha gli occhi chiusi o debilitati.

Questo è dunque quello che possiamo in qualche modo concepire circa la generazione divina, e circa la virtù dell'unigenito Figlio di Dio, dietro la guida della sacra Scrittura.

Capitolo XIV

SOLUZIONE DELLE OBBIEZIONI ADDOTTE IN PRECEDENZA CONTRO LA GENERAZIONE DIVINA [1]

Siccome la verità esclude ogni falsità e dissolve ogni dubbio, ormai è facile sciogliere gli argomenti [cfr. c. 10] che sembravano costituire una difficoltà per la generazione divina. Infatti:

1. È evidente da quanto abbiamo detto [al c. 11] che in Dio noi ammettiamo una generazione di ordine intellettivo, non già sul tipo

1. ll. pp.: come al c. 10.

di quelle esistenti nelle cose materiali, la cui generazione è il moto contrapposto alla corruzione: poiché il verbo interiore anche nel nostro intelletto è concepito senza mutamento, e non ha per contrapposto la corruzione. E che la generazione del Figlio di Dio sia simile a questo tipo di concepimento, è evidente da quanto abbiamo già detto.

2. Parimente, il Verbo mentale che noi concepiamo non esce dalla potenza all'atto, se non perché il nostro intelletto passa dalla potenza all'atto. Tuttavia il verbo mentale non nasce dal nostro intelletto, se non in quanto questo è ormai in atto: poiché, appena è in atto, c'è in esso un verbo interiore. Ora, l'intelletto divino non è mai in potenza, ma solo in atto, come sopra abbiamo spiegato [lib. I, c. 45]. Quindi la generazione del suo Verbo non avviene col passaggio della potenza all'atto; ma è come il nascere di un atto da un atto, ossia come lo splendore dalla luce, e la specie intellettiva dall'intelletto in atto. Perciò è evidente che la generazione non impedisce che il Figlio di Dio sia vero Dio, e che sia eterno. Anzi è piuttosto una necessità che egli sia coeterno a Dio, di cui è il Verbo: poiché un intelletto in atto non può mai essere senza un verbo mentale.

3. La generazione del Figlio, non essendo materiale, ma di ordine intellettivo, è stolto chiedersi se il Padre abbia comunicato intera o solo in parte la sua natura. Infatti è chiaro che se Dio conosce se stesso, tutta la sua pienezza deve essere contenuta nel Verbo. E tuttavia la sostanza comunicata nel Figlio non cessa di essere nel Padre: poiché anche nella nostra esperienza la natura propria non cessa di essere nelle cose che vengono conosciute, per il fatto che il Verbo mentale deve alle cose conosciute il possesso intelligibile della loro identica natura.

4. E dal fatto che la generazione divina non è materiale risulta pure evidente che nel Figlio di Dio non è necessario distinguere il ricevente e la natura ricevuta. Ciò infatti è necessario che avvenga nelle generazioni materiali, in cui la materia del generato riceve la forma del generante. Invece nella generazione di ordine intellettivo non è così; poiché il verbo mentale non nasce dall'intelletto in modo che una sua parte venga concepita antecedentemente come recettiva, e una parte come emanante dall'intelletto: ma il verbo ha origine dall'intelletto nella sua totalità, vale a dire come in noi un verbo

mentale deriva interamente da altri concetti, quale conclusione dai rispettivi princìpi. Ora, quando una cosa nasce totalmente da un'altra non si può distinguere la parte recettiva da quella ricevuta, ma tutto ciò che nasce viene dal principio da cui emana.

5. Inoltre è evidente che la verità della generazione divina non viene esclusa dal fatto che in Dio non si possono distinguere più realtà sussistenti. Infatti l'essenza divina, pur essendo sussistente, non può separarsi dalle relazioni che devono risultare in lui dal fatto che il Verbo concepito dalla mente divina procede da Dio stesso il quale lo esprime, o dice. Poiché anche il Verbo è l'essenza divina, come abbiamo spiegato; e il Dio dicente, dal quale il Verbo procede, è anch'egli l'essenza divina; e non due essenze distinte, bensì numericamente la stessa. D'altra parte, codeste relazioni in Dio non sono accidenti, ma realtà sussistenti: poiché Dio esclude qualsiasi accidente, come sopra abbiamo dimostrato [lib. II, c. 22]. Perciò a considerare le relazioni ci sono in Dio più realtà sussistenti, e quindi più persone, per la distinzione delle relazioni sussistenti. Infatti la distinzione delle persone, anche nella realtà umana, non si ricava dall'essenza della specie, ma da elementi aggiunti alla natura della specie: poiché in tutte le persone umane c'è un'unica natura specifica, e tuttavia le persone sono molteplici, perché gli uomini si distinguono per elementi aggiunti alla natura. Dunque in Dio non si deve affermare che la persona è unica, data l'unità dell'essenza sussistente; ma che esse sono molte, in base alle relazioni.

6. Da ciò risulta pure evidente che quanto in Dio costituisce quasi il principio d'individuazione non viene così ad essere anche in altri: poiché né l'essenza divina è in un altro Dio, né la paternità viene ad essere nel Figlio.

7. Ma sebbene le due persone del Padre e del Figlio non si distinguano per l'essenza, bensì per la relazione, tuttavia la relazione in Dio non è realmente altro che l'essenza: poiché in Dio la relazione non può essere un accidente. Né questo sarà giudicato impossibile, se si considera con diligenza, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [cc. 30 s.], che in Dio si trovano le perfezioni di tutti gli esseri, non per una certa composizione, bensì per l'unità della sua essenza. Infatti le diverse perfezioni che una cosa creata ottiene mediante molteplici forme, spettano a Dio in forza dell'unica e semplice sua essenza. Un

uomo, p. es., vive, è sapiente ed è giusto mediante forme distinte: mentre tutte codeste cose spettano a Dio in forza della sua essenza. Perciò, come la sapienza e giustizia nell'uomo sono accidenti, mentre in Dio s'identificano con l'essenza divina; così una relazione, quale quella di paternità e di filiazione, che nell'uomo è un accidente, in Dio è l'essenza divina.

Non si pensi però che l'identificarsi della sapienza di Dio con la sua essenza, mentre in noi la sapienza si aggiunge all'essenza, si debba al fatto che l'essenza divina è inferiore alla nostra: ma dipende dalla superiorità che l'essenza divina ha sulla nostra: cosicché mentre la nostra essenza non è sufficiente per sapere e per essere giusti, Dio ha tutto questo perfettamente dalla propria essenza. È quindi necessario che quanto a noi spetta distintamente per l'essenza e per la sapienza, a Dio venga attribuito simultaneamente per la sua essenza. E lo stesso vale per gli altri attributi. Perciò siccome l'essenza divina è la stessa relazione di paternità e di filiazione, bisogna che quanto spetta alla paternità convenga a Dio in senso proprio, sebbene la paternità s'identifichi con l'essenza. Ora, spetta alla paternità di distinguersi dalla filiazione: poiché il padre ha col figlio un rapporto di alterità: e la nozione di padre implica di esser padre del figlio. Perciò, sebbene Dio Padre sia l'essenza divina al pari di Dio Figlio, per il fatto che è Padre si distingue dal Figlio, pur essendo tutt'uno con lui in quanto entrambi sono l'essenza divina.

a) Da ciò risulta chiaramente che anche in Dio la relazione non manca di un fondamento assoluto, pur rapportandosi all'assoluto in maniera diversa. Poiché nelle cose create la relazione ha con l'assoluto il rapporto che l'accidente ha con il soggetto; non così invece avviene con Dio, in cui ha un rapporto d'identità, come tutte le altre cose che si attribuiscono a Dio. L'identico soggetto però non può avere in sé relazioni opposte, come sarebbe per uno stesso uomo essere padre e figlio. Ma l'essenza di Dio, per l'assoluta sua perfezione s'identifica con la sapienza, con la giustizia e con tutti gli altri attributi, che in noi sono distribuiti nelle varie categorie. E allo stesso modo niente impedisce che la sua unica essenza s'identifichi con la paternità e con la filiazione, e che il Padre e il Figlio siano un unico Dio, sebbene il Padre non sia il Figlio: poiché è l'identica

essenza ad avere l'essere in forza della sua natura, e ad avere il Verbo intellettivo di se stessa.

b) Da ciò che abbiamo detto si può dimostrare con chiarezza che le relazioni in Dio sono reali, e non soltanto di ragione. Infatti ogni relazione che deriva dall'operazione propria di una cosa, o dalla sua potenza, dalla sua quantità, o da altre entità del genere, esiste in essa realmente: altrimenti sarebbe in essa soltanto una relazione di ragione, com'è evidente nel caso della conoscenza e dell'oggetto conosciuto; poiché la relazione della conoscenza all'oggetto deriva da un atto del conoscente, ma non segue da un atto dell'oggetto. Infatti l'oggetto in se stesso, quando si conosce, rimane inalterato come quando non si conosce. Perciò nel soggetto conoscente la relazione è reale, mentre nell'oggetto conosciuto è soltanto di ragione; poiché l'oggetto è relativo alla conoscenza solo per il fatto che la conoscenza si riferisce ad esso. Lo stesso si dica a proposito dei correlativi destro e sinistro. Infatti negli animali si riscontrano virtù distinte dalle quali nascono le relazioni di destro e di sinistro: cosicché queste relazioni si trovano nell'animale in maniera vera e reale. Perciò, comunque l'animale si volti la relazione rimane sempre la stessa: poiché la parte destra non diventerà mai la sinistra. Invece le cose inanimate, prive di codeste virtù, non hanno in se stesse codesta relazione reale, ma prendono la denominazione di destra o di sinistra dal fatto che gli animali prendono dati atteggiamenti riguardanti codesta relazione. Ecco perché l'identica colonna ora è a destra e ora è a sinistra, a seconda che l'animale si metta da un lato o da un altro rispetto ad essa. Ma la relazione del Verbo di Dio, verso Dio che lo esprime e di cui è il Verbo, si trova in Dio per il fatto che Dio intende se stesso: la quale operazione è in Dio o meglio è Dio stesso, come sopra abbiamo spiegato [lib. I, c. 45]. Si deve quindi concludere che queste operazioni sono in Dio in maniera vera e reale, e non soltanto secondo la nostra ragione.

c) Per il fatto che in Dio si ammette una relazione, non ne segue che egli possieda un essere dipendente. In noi infatti le relazioni hanno un essere dipendente, perché il loro essere è distinto dall'essere della sostanza: e per questo hanno un proprio modo di essere secondo la propria natura, come avviene per gli altri accidenti. Tutti gli accidenti infatti, essendo delle forme aggiunte alla sostanza, e causate dai princìpi di essa, hanno necessariamente un essere aggiunto al-

l'essere della sostanza e dipendente da esso; cosicché l'essere di ciascun accidente è anteriore o posteriore, a seconda che la rispettiva forma accidentale è più vicina alla sostanza e dotata di maggiore perfezione. Ecco perché la relazione reale che si aggiunge alla sostanza ha un essere che è ultimo e imperfettissimo. *Ultimo*, perché non solo presuppone l'essere della sostanza, ma anche l'essere degli altri accidenti che causano la relazione: l'uguaglianza, p. es., è causata dall'unità nella quantità; e la somiglianza è causata dall'unità nella qualità. *Imperfettissimo*, perché la relazione come tale consiste in qualcosa che ha rapporto con altri: cosicché l'essere proprio che essa aggiunge alla sostanza non solo dipende dall'essere della sostanza, ma anche dall'essere di una realtà esterna. Ma tutto questo non ha luogo in Dio, perché in lui non c'è altro essere all'infuori di quello della sostanza; poiché in Dio tutto è sostanza. Quindi come l'essere dell'attributo della sapienza in Dio non è un essere che dipende dalla sostanza, perché s'identifica con esso, così l'essere della relazione non è un essere dipendente dalla sostanza, né da qualcosa di esterno, poiché anche l'essere della relazione è l'essere della sostanza. Quindi per il fatto che in Dio si ammette una relazione, non ne segue che in Dio c'è qualcosa di dipendente; ma solo che in Dio c'è un certo riferimento nel quale consiste appunto la relazione. Precisamente come non ne segue che in Dio ci sia qualcosa di accidentale, per il fatto che in lui si ammette la sapienza, ma solo che c'è quella data perfezione in cui consiste la sapienza.

Da ciò risulta pure evidente che dalla imperfezione apparentemente implicita nelle relazioni create, non ne segue che siano imperfette le persone divine, le quali si distinguono per le loro relazioni: ma ne segue che quella distinzione delle persone divine sia minima.

8. Da quanto abbiamo spiegato è pure evidente che *Dio* viene predicato del Padre e del Figlio in maniera sostanziale; ma per il fatto che sono più soggetti non ne segue che siano più dèi. Essi infatti sono più soggetti per la distinzione delle relazioni sussistenti: ma sono un unico Dio per l'unità dell'essenza sussistente. Ora, questo negli uomini non avviene, cioè che due soggetti siano un unico uomo: perché l'essenza dell'umanità non può essere unica in entrambi; e d'altra parte l'essenza dell'umanità non è sussistente, in modo che l'umanità stessa sia l'uomo.

9. Per il fatto che in Dio c'è unità di essenza e distinzione di relazioni risulta chiaro che niente impedisce che nell'unico Dio si trovino dei dati contrapposti legati alla distinzione delle relazioni: tali sono *generante* e *generato*, che si contrappongono per correlazione: *generato* e *ingenito* che si contrappongono come affermazione e negazione. Dovunque infatti c'è distinzione deve riscontrarsi anche l'opposizione esistente tra affermazione e negazione. Infatti quelle entità che non differiscono secondo nessuna affermazione e negazione sono assolutamente indistinte: poiché l'una dev'essere in tutto identica all'altra, e quindi in nessun modo distinte tra loro.

E questo basti a proposito della generazione divina.

Capitolo XV

L'ESISTENZA IN DIO DELLO SPIRITO SANTO[1]

La Sacra Scrittura non ci rivela soltanto che in Dio c'è il Padre e il Figlio, ma ad essi aggiunge lo Spirito Santo. Il Signore afferma infatti: « Andate e ammaestrate tutte le genti battezzandole in nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo » (*Matt.*, XXVIII, 19). E nella 1ª Lettera di S. Giovanni si legge: « Sono tre quelli che rendono testimonianza nel cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo » (*I Giov.*, V, 7)[2]. Inoltre la Sacra Scrittura accenna anche a una certa processione dello Spirito Santo: « Quando verrà il Paraclito, che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza » (*Giov.*, XV, 26).

1. Il. pp.: I, q. 36, a. 1.

2. L'Autore cita qui il testo della Volgata, nella sua celebre amplificazione del testo originale, in cui si parla solo delle tre testimonianze date a Cristo dallo Spirito, dall'acqua e dal sangue: « Tre sono quelli che fanno testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue, e questi tre sono *unanimi* ». – « Nei tre testimoni *unanimi* i Padri hanno visto un simbolo o un riflesso della divina Trinità, e ne derivò in molti manoscritti della Volgata un'espansione del testo in varie forme. La più nota è questa: "Tre sono che dànno testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo, e lo Spirito Santo, e questi tre sono uno solo" » (*La Sacra Bibbia*, trad. dai testi originali, Firenze, 1962, p. 2251).

CAPITOLO XVI

RAGIONI PER LE QUALI ALCUNI OPINARONO CHE LO SPIRITO SANTO FOSSE UNA CREATURA[1]

Alcuni opinarono che lo Spirito Santo fosse una creatura più nobile delle altre: e per sostenerlo si servirono dei passi seguenti della Sacra Scrittura:

1. Secondo la versione dei *Settanta* in Amos si legge: « Ecco colui che forma i monti, crea lo spirito, e annunzia agli uomini la sua parola » (*Am.*, IV, 13). E in Zaccaria (XII, 1): « Così dice il Signore che distende i cieli, che getta le fondamenta della terra, e crea nell'uomo il suo spirito ». Dunque sembra che lo Spirito Santo sia una creatura.

2. Il Signore così si esprime a proposito dello Spirito Santo: « Egli non parlerà da se stesso, ma dirà tutto quello che avrà udito » (*Giov.*, XVI, 13). Da ciò sembra risultare che egli non parli mai per autorità propria, ma eseguendo il ministero per uno che lo comanda; poiché è proprio di chi serve ripetere quello che ha udito. Quindi sembra che lo Spirito Santo sia una creatura.

3. La missione in colui che è mandato implica inferiorità, mentre in colui che manda implica autorità. Ora, lo Spirito Santo è mandato dal Padre e dal Figlio. Nel Vangelo infatti si legge: « Lo Spirito Santo Paraclito, che il Padre manderà nel mio nome, vi insegnerà ogni cosa » (*Giov.*, XIV, 26); e ancora: « Quando verrà il Paraclito, che io vi manderò dal Padre... » (*Giov.*, XV, 26). Dunque lo Spirito Santo è inferiore al Padre e al Figlio.

4. La Sacra Scrittura, mentre al Padre in cose che spettano alla divinità associa il Figlio, non fa nessuna menzione dello Spirito Santo. In S. Matteo, p. es., il Signore afferma: « Nessuno conosce il Figlio all'infuori del Padre, e nessuno conosce il Padre all'infuori del

1. L'indole propria dell'opera porta a considerare anche questa terza Persona divina dal punto di vista della storia dei dogmi. L'Autore tende a giustificare la dottrina cattolica in base ai testi della rivelazione, prima ancora di presentarla come insegnamento del magistero ecclesiastico. Di qui la difficoltà di trovare dei veri testi paralleli, soprattutto per questo capitolo. Sporadicamente però certe difficoltà affiorano anche in altre sue opere: cfr. I, q. 27, a. 4, arg. 1; qq. 36-38, passim; II-II, q. 1, a. 8, ad 3.

Figlio » (*Matt.*, XI, 27), senza nominare lo Spirito Santo. E così in S. Giovanni: « Questa è la vita eterna, che conoscano te, solo vero Dio, e colui che hai mandato Gesù Cristo » (*Giov.*, XVII, 3). E anche S. Paolo scrive ai *Romani* (I, 7): « Grazia a voi e pace da Dio nostro Padre e dal Signore nostro Gesù Cristo »; e ai *Corinzi* (*I Cor.*, VIII, 6): « Noi abbiamo un unico Dio, il Padre, da cui sono tutte le cose, e noi stessi in lui, e un unico Signore, Gesù Cristo, per mezzo del quale sono tutte le cose e noi stessi per lui », senza ricordare affatto lo Spirito Santo. Sembra quindi che lo Spirito Santo non sia Dio.

5. Ciò che è soggetto al moto è creatura; poiché noi abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 43] che Dio è immutabile. Invece allo Spirito Santo la Sacra Scrittura attribuisce il moto. Infatti si legge nella *Genesi* (I, 2): « Lo Spirito del Signore si librava sulle acque »; e in Gioele (II, 24): « Effonderò il mio Spirito sopra ogni carne ». Dunque sembra che lo Spirito Santo sia una creatura.

6. Tutto ciò che è soggetto ad aumento e a divisione, è mutevole e creato. Ma la Sacra Scrittura attribuisce codeste cose allo Spirito Santo. Poiché il Signore così parla a Mosè nel *Libro dei Numeri* (XI, 16, 17): « Radunami settanta uomini degli anziani di Israele... e prenderò parte del tuo spirito e lo darò ad essi ». E nel *Libro dei Re* si narra che Eliseo chiese a Elia: « Io prego che venga raddoppiato in me il tuo spirito »; ed Elia rispose: « Se tu mi vedrai quando sarò rapito a te, otterrai quello che chiedi » (*IV Re*, II, 9, 10). Dunque sembra che lo Spirito Santo sia mutevole, e che non sia Dio.

7. In Dio non può mai esservi tristezza, essendo questa una passione, mentre Dio è impassibile [cfr. lib. I, cc. 16, 89]. Ma nello Spirito Santo può esserci tristezza; poiché l'Apostolo scrive agli *Efesini* (IV, 30): « Non vogliate contristare lo Spirito Santo di Dio ». E in Isaia si legge: « Essi lo provocarono all'ira e ne afflissero lo Spirito Santo » (*Is.*, LXIII, 10). Sembra quindi che lo Spirito Santo non sia Dio.

8. A Dio non si addice pregare, ma piuttosto essere pregato. Invece, pregare si addice allo Spirito Santo; poiché sta scritto: « Lo Spirito Santo stesso prega per noi con gemiti inenarrabili » (*Rom.*, VIII, 26). Dunque lo Spirito Santo non è Dio.

9. Nessuno è realmente in grado di dare, se non ciò di cui ha il dominio. Ora, tanto il Padre che il Figlio dànno lo Spirito Santo.

Infatti il Signore ha affermato: « Il Padre vostro dai cieli darà lo Spirito buono a coloro che lo pregano » (*Luc.*, XI, 13); e S. Pietro disse che « Dio ha dato lo Spirito Santo a coloro che gli ubbidiscono » (*Atti*, V, 32). Perciò da queste frasi sembra che lo Spirito Santo non sia Dio.

10. Se lo Spirito Santo fosse vero Dio, dovrebbe avere la natura divina: e poiché lo Spirito Santo « procede dal Padre », come è stato detto nel Vangelo di S. Giovanni (XV, 26), è necessario che da lui riceva la natura divina. Ma chi riceve la natura di colui dal quale promana, viene da lui generato: perché è proprio di chi è generato di essere prodotto specificamente simile al proprio principio. Dunque lo Spirito Santo dovrebbe essere generato, e quindi Figlio di Dio. Ma questo è incompatibile con la vera fede.

11. Se lo Spirito Santo ricevesse la natura divina dal Padre, senza essere generato da lui, si dovrebbe ammettere che la natura divina si comunica in due modi: per generazione nel Figlio, e in quell'altro modo in cui procede lo Spirito Santo. Ora, non sembra che a una data natura spettino due modi di comunicarsi, se ci fermiamo ad osservare tutte le nature esistenti. Perciò siccome lo Spirito Santo non riceve la natura divina per generazione, è chiaro che non la riceve in nessun modo. E quindi non è Dio.

Era questa l'opinione di Ario [S. Agost., *De Haeres.*, 49], il quale affermava che il Figlio e lo Spirito Santo sono delle creature; tuttavia il Figlio sarebbe superiore allo Spirito Santo, e lo Spirito Santo sarebbe suo ministro; come il Figlio, secondo lui, è minore del Padre. – Quanto allo Spirito Santo, egli fu seguito da Macedonio[2], « il quale pensò rettamente del Padre e del Figlio, ammettendo che hanno un'unica e identica sostanza, ma non volle credere questo dello Spirito Santo, affermando che era una creatura » [*ibid.*, 52]. Perciò alcuni chiamano i Macedoniani « Semi-ariani » [*ibid.*, 51]; perché in parte concordano con gli Ariani e in parte divergono da loro.

2. *Macedonio* [† 362] vescovo intruso di Costantinopoli dal 346 al 360, fu uno degli esponenti della corrente semi-ariana, e forse senza diretta responsabilità diede il nome alla setta la quale negava la divinità dello Spirito Santo. Infatti non sembra che egli abbia insegnato codesta dottrina (cfr. J. Tisseront, *Hist. Dogm.*, vol. II, p. 58).

Capitolo XVII
LO SPIRITO SANTO È VERO DIO[1]

Ma testi evidenti della Scrittura mostrano che lo Spirito Santo è Dio. Infatti:

1. A nessuno si può consacrare un tempio all'infuori che a Dio; infatti nei *Salmi* (X, 5) si legge, che « Dio è nel suo santo tempio ». Ebbene, allo Spirito Santo è dedicato un tempio; poiché l'Apostolo scrive: « Non sapete che le vostre membra sono tempio dello Spirito Santo? » (*I Cor.*, VI, 19). Dunque lo Spirito Santo è Dio. Specialmente se pensiamo che le nostre membra, che egli chiama tempio dello Spirito Santo, sono membra di Cristo, stando alla sua affermazione precedente: « Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo? » [v. 15]. Essendo Cristo vero Dio, com'è evidente da quanto abbiamo dimostrato sopra [c. 3], sarebbe assurdo che le membra di Cristo fossero tempio dello Spirito Santo, se lo Spirito Santo non fosse Dio.

2. I santi non prestano il culto di latria altro che al vero Dio; poiché sta scritto: « Temerai il Signore Dio tuo, e servirai a lui solo » (*Deut.*, VI, 13). Ma i santi servono così allo Spirito Santo; poiché l'Apostolo ha scritto ai *Filippesi* (III, 3): « I circoncisi siamo noi, che serviamo a Dio Spirito ». E sebbene la lezione di alcuni codici dica: « Che serviamo con lo Spirito del Signore », tuttavia i codici greci e quelli latini più antichi hanno la lezione: « Che serviamo a Dio Spirito »[2]. E sempre dal testo appare evidente che si parla del servizio di latria, che è dovuto a Dio soltanto. Dunque lo Spirito Santo è vero Dio, cui spetta il culto di latria.

3. Santificare gli uomini è opera esclusivamente di Dio; poiché sta scritto: « Sono io il Signore che vi santifico » (*Lev.*, XXII, 32).

1. Il. pp.: I, q. 27, a. 4; q. 30, a. 2; q. 36, a. 1; q. 37, a. 1; q. 38, a. 1; q. 39, a. 3; *Sent.*, I, d. 10, q. 1, aa. 1, 3-5.

2. La critica moderna respinge la lezione οἱ πνεύματι θεῷ λατρεύοντες, che S. Tommaso preferisce, e considera più sicura la lezione πνεύματι θεοῦ. Cosicché il versetto va interpretato in questo senso: « Siamo noi [e non i Giudei circoncisi] a offrire il culto secondo lo Spirito di Dio » (vedi *La S. Bible*, de l'École Biblique de Jérusalem, Parigi, 1961, p. 1552).

Ora, santificare spetta allo Spirito Santo; infatti l'Apostolo scrive: « Siete stati mondati, santificati e giustificati nel nome del Signore nostro Gesù Cristo, e nello Spirito del nostro Dio » (*I Cor.*, VI, 11); e ancora: « Dio ha scelto noi quali primizie della salvezza, nella santificazione dello Spirito e nella fede della verità » (*II Tess.*, II, 13). Dunque è necessario che lo Spirito Santo sia Dio.

4. Come la vita fisica è data dall'anima, così la vita di grazia dell'anima stessa è data da Dio. Infatti il Signore ha affermato: « Come il Padre che è il vivente, ha mandato me, ed io vivo per il Padre, così chi si ciba di me, vivrà anch'egli per me » (*Giov.*, VI, 58). Ebbene, codesta vita proviene dallo Spirito Santo, cosicché nel testo citato si aggiunge [v. 64]: « È lo Spirito che dà vita ». E l'Apostolo scrive: « Se con lo Spirito mortificherete le opere della carne, vivrete » (*Rom.*, VIII, 13). Dunque lo Spirito Santo è di natura divina.

5. Il Signore a sostegno della sua divinità contro i Giudei, i quali non sopportavano che egli si facesse eguale a Dio, asserisce di possedere in se stesso la virtù di resuscitare: « Come il Padre risuscita i morti e dà la vita, così anche il Figlio dà la vita a chi vuole » (*Giov.*, V, 21). Ora, allo Spirito Santo spetta la virtù di risuscitare; poiché l'Apostolo scrive: « Se lo Spirito di colui che risuscitò Gesù Cristo dai morti abita in voi, egli che risuscitò Gesù Cristo dai morti darà vita anche ai vostri corpi mortali, per mezzo del suo Spirito che abita in voi » (*Rom.*, VIII, 11). Quindi lo Spirito Santo è di natura divina.

6. La creazione è opera di Dio soltanto, come sopra [lib. II, c. 21] abbiamo dimostrato. Ma la creazione spetta anch'essa allo Spirito Santo. Infatti nei *Salmi* [CIII, 30] si legge: « Manderai il tuo Spirito ed essi saranno creati »; e in Giobbe (XXXIII, 4): « Lo Spirito di Dio mi ha fatto »; e nell'*Ecclesiastico* si dice che Dio « creò » la sapienza, « mediante lo Spirito Santo » (*Eccli.*, I, 9). Dunque lo Spirito Santo è di natura divina.

7. L'Apostolo scrive: « Lo Spirito penetra tutte le cose, anche le profondità di Dio. Poiché chi conosce le cose dell'uomo, se non lo spirito dell'uomo che è in lui? Così pure le cose di Dio nessuno le conosce, se non lo Spirito di Dio » (*I Cor.*, II, 10, 11). Ora, comprendere tutte le profondità di Dio non appartiene a nessuna creatura; il che è evidente da quella frase del Signore: « Nessuno conosce il

Figlio all'infuori del Padre e nessuno conosce il Padre all'infuori del Figlio » (*Matt.*, XI, 27). E Isaia riferisce l'affermazione di Dio: « Il mio segreto è per me » (*Is.*, XXIV, 16). Perciò lo Spirito Santo non è una creatura.

8. Secondo il paragone dell'Apostolo che abbiamo ora riferito, lo Spirito Santo sta a Dio come lo spirito dell'uomo sta all'uomo. Ma lo spirito dell'uomo è intrinseco all'uomo, e non è di una natura estranea a lui, bensì qualcosa di lui. Quindi neppure lo Spirito Santo è di una natura estranea a Dio.

9. Se si confronta il testo ora citato dell'Apostolo con le parole di Isaia, si vede chiaramente che lo Spirito Santo è Dio. In Isaia infatti si legge: « Occhio non vide, o Dio, eccetto te, quello che hai preparato per coloro che ti aspettano » (*Is.*, LXIV, 4). Infatti dopo aver citato queste parole aggiunge quella frase: « Lo Spirito scruta anche le profondità di Dio » [*I Cor.*, II, 10]. É chiaro quindi che lo Spirito Santo conosce le profondità di Dio, « che egli ha preparato per coloro che l'aspettano ». Ma se all'infuori di Dio, come dice Isaia, nessuno ha visto tali cose, è evidente che lo Spirito Santo è Dio.

10. In Isaia si legge: « Udii la voce del Signore che diceva: Chi manderò? Chi andrà per noi? E io risposi: Eccomi, manda me. Ed egli disse: Va, e dirai a questo popolo: Con l'orecchio ascolterete, ma non capirete » (*Is.*, VI, 8-9). Ora, S. Paolo attribuisce queste parole allo Spirito Santo, parlando ai Giudei: « Lo Spirito Santo ben ha parlato [di voi] mediante il Profeta Isaia, quando disse: " Va a questo popolo e dirai loro: Con l'orecchio udirete, ma non capirete " » (*Atti*, XXVIII, 25, 26). Perciò è evidente che lo Spirito Santo è Dio.

11. Risulta chiaramente dalla Sacra Scrittura che colui il quale ha parlato mediante i profeti è Dio; poiché nei *Numeri* si legge: « Se ci sarà tra voi un profeta del Signore, io gli apparirò in visione, o gli parlerò in sogno » (*Num.*, XII, 6): e il Salmista diceva: « Ascolterò quello che dice in me il Signore Dio » (*Sal.*, LXXXIV, 9). Ora, è chiarissimo che a parlare ai profeti è stato lo Spirito Santo. Negli *Atti* infatti si legge: « Bisogna che si adempia la Scrittura che lo Spirito Santo aveva predetto per bocca di David » (*Atti*, I, 16). E nel Vangelo il Signore afferma: « Com'è che gli Scribi insegnano che Cristo è figlio di David? Questi infatti ha detto, mosso dallo Spirito Santo: " Il Signore ha detto al mio Signore: siedi alla mia

destra"» (*Matt.*, XXII, 43 s., *Marc.*, XII, 35 s.). E S. Pietro scrive: «Non per volere umano fu offerta in passato la profezia, ma i santi uomini di Dio hanno parlato ispirati dallo Spirito Santo» (*II Piet.*, I, 21). Risulta quindi evidente dalla Sacra Scrittura che lo Spirito Santo è Dio.

12. La rivelazione dei misteri è presentata dalla Scrittura come opera esclusiva di Dio. In Daniele infatti si legge: «Vi è un Dio in cielo il quale rivela i misteri» (*Dan.*, II, 28). Ma la rivelazione dei misteri risulta opera dello Spirito Santo; poiché S. Paolo scrive: «Dio ce lo ha rivelato con lo Spirito suo Santo» (*I Cor.*, II, 10); e in un capitolo successivo: «Lo Spirito rivela i misteri» (*ibid.*, XIV, 2). Dunque lo Spirito Santo è Dio.

13. Istruire interiormente è opera esclusiva di Dio. Infatti nei *Salmi* Dio è chiamato «colui che insegna all'uomo la scienza» (*Sal.*, XCIII, 10); e in Daniele (II, 21) si legge: «Egli dà la sapienza ai sapienti, e la scienza a quelli che hanno intelligenza». Ora, che questo sia compito proprio dello Spirito Santo è evidente, poiché il Signore afferma: «Lo Spirito Santo Paraclito che il Padre manderà nel mio nome, vi insegnerà ogni cosa (*Giov.*, XIV, 26). Quindi lo Spirito Santo è di natura divina.

14. Esseri che hanno l'identica operazione devono avere l'identica natura. Ora, il Figlio e lo Spirito Santo hanno l'identica operazione. Infatti, l'Apostolo, scrivendo ai Corinzi, dimostra che Cristo parla nei santi: «Cercate forse la prova che Cristo parla in me?» [*II Cor.*, XIII, 3]. E che tale opera appartiene anche allo Spirito Santo è evidente da quel passo evangelico: «Non siete voi che parlate, ma è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi» (*Matt.*, X, 20). Dunque la natura dello Spirito Santo è identica a quella del Figlio, e quindi a quella del Padre: poiché abbiamo dimostrato che il Padre e il Figlio hanno da stessa natura [vedi sopra c. 11].

15. Inabitare nelle anime dei santi è proprio di Dio; poiché l'Apostolo scrive: «Voi siete tempio del Dio vivente, come dice il Signore: Io abiterò in essi» (*II Cor.*, VI, 16). Ma l'Apostolo attribuisce la stessa cosa allo Spirito Santo: «Non sapete che voi siete tempio di Dio, e che lo Spirito Santo abita in voi?» (*I Cor.*, III, 16). Dunque lo Spirito Santo è Dio.

16. Essere dovunque è proprio di Dio, il quale ha affermato: «Io riempio il cielo e la terra» (*Ger.*, XXIII, 24). Ma questo va at-

tribuito allo Spirito Santo; poiché sta scritto: « Lo Spirito del Signore ha riempito il mondo intero » (*Sap.*, I, 7); e ancora: « Dove mi nasconderò al tuo spirito? Dove fuggirò alla tua faccia? Se salirò al cielo, tu sei là, ecc. » [*Sal.*, CXXXVIII, 7 ss.]. Inoltre il Signore promise ai suoi discepoli: « Riceverete la virtù dello Spirito Santo che verrà su di voi, e mi renderete testimonianza in tutta la Giudea e la Samaria, e sino ai confini del mondo » (*Atti*, I, 8). Perciò è evidente che lo Spirito Santo presente in persone di tutti i luoghi, deve essere dovunque. Dunque è Dio.

17. Nella Scrittura lo Spirito Santo è chiamato Dio espressamente. Negli *Atti degli Apostoli* infatti S. Pietro domanda: « Anania, come mai Satana ha tentato il tuo cuore a mentire allo Spirito Santo? » (*Atti*, V, 3). E poco dopo aggiunge: « Non hai mentito agli uomini, ma a Dio » [v. 4]. Quindi lo Spirito Santo è Dio.

18. S. Paolo ha scritto: « Chi parla una lingua, non parla agli uomini, ma a Dio; nessuno infatti l'ascolta; mentre lo Spirito parla di misteri » (*I Cor.*, XIV, 2); volendo dire che lo Spirito Santo parlava in coloro che parlavano varie lingue. Ma poco dopo afferma: « Nella legge sta scritto: "Con altre lingue e con altre labbra parlerò a questo popolo, e neppure così mi darà ascolto, dice il Signore" » [v. 21]. Dunque lo Spirito Santo che parlava di misteri nelle diverse lingue è Dio.

19. Nel medesimo passo S. Paolo aggiunge: « Se tutti profetano ed entra un infedele o un ignorante, è persuaso da tutti, è giudicato da tutti; poiché i segreti del suo cuore vengono manifestati; allora questi prostrato con la faccia a terra adorerà Dio, riconoscendo che veramente Dio abita in voi » [*I Cor.*, XIV, 24 s.]. Ora, dalle affermazioni precedenti, « lo Spirito parla di misteri... », è evidente che la manifestazione dei segreti dei cuori deriva dallo Spirito Santo. E questo è un segno proprio della divinità; poiché sta scritto: « Pravo è il cuore di tutti e imperscrutabile; chi lo potrà conoscere? Io, il Signore, che scruto i cuori ed esamino gli affetti » (*Ger.*, XVII, 9). Ecco perché si dice che l'infedele stesso, da quest'indizio, si persuade che colui il quale svela i segreti dei cuori è Dio. Dunque lo Spirito Santo è Dio.

20. Poco dopo [l'Apostolo nello scritto citato] afferma: « Gli spiriti dei profeti sono soggetti ai profeti: poiché Dio non è un Dio di discordia ma di pace » (*I Cor.*, XIV, 32). Ora, i carismi dei pro-

feti, che egli chiama «spiriti» derivano dallo Spirito Santo. Quindi lo Spirito Santo il quale distribuisce codeste grazie in modo da causare la pace e non la discordia, è Dio, come risulta da quell'affermazione: «Non è un Dio di discordia, ma di pace».

21. Concedere l'adozione a figli di Dio non può essere che opera di Dio. Infatti nessuna creatura spirituale è figlia di Dio per natura, ma solo per la grazia dell'adozione; ecco perché l'Apostolo attribuisce codest'opera anche al Figlio di Dio, il quale è vero Dio: «Dio mandò il proprio Figlio... affinché ricevessimo l'adozione di figli» (*Gal.*, IV, 4, 5). Ma lo Spirito Santo è causa dell'adozione; poiché l'Apostolo afferma: «Voi avete ricevuto lo Spirito d'adozione dei figli, nel quale noi gridiamo: Abba, Padre» (*Rom.*, VIII, 15). Dunque lo Spirito Santo non è creatura, ma Dio.

22. Se lo Spirito Santo non fosse Dio, bisognerebbe che fosse una creatura. Ma evidentemente non una creatura corporale. – Ma neppure spirituale; poiché nessuna creatura può essere infusa in una creatura spirituale: perché la creatura non è partecipabile, essendo piuttosto partecipante. Invece lo Spirito Santo viene infuso nelle anime dei Santi, e da essi è in qualche modo partecipato: poiché sta scritto che di esso erano pieni, sia Cristo [*Luc.*, IV, 1] che gli Apostoli [*Atti*, II, 4]. Dunque lo Spirito Santo non è una creatura, ma Dio.

Se uno replicasse che le opere suddette, le quali sono proprie di Dio, vengono attribuite allo Spirito Santo non in quanto ne è l'autore come Dio, ma in quanto le compie come ministro, e quindi come creatura; si risponde che ciò è falso, come risulta espressamente dalle parole di S. Paolo: «Ci sono divisioni di opere, ma unico è Dio il quale opera in tutti tutte codeste opere» (*I Cor.*, XII, 6). E continuando, dopo aver enumerato i vari doni di Dio, conclude: «Tutte codeste cose le compie l'unico e identico Spirito, il quale distribuisce a ciascuno come vuole» [v. 11]; nelle quali parole S. Paolo dice espressamente che lo Spirito Santo è Dio: sia perché attribuisce allo Spirito Santo il compimento di cose che prima aveva ricordato come opere di Dio; sia perché riconosce che egli opera secondo l'arbitrio della propria volontà. È chiaro quindi che lo Spirito Santo è Dio.

CAPITOLO XVIII
LO SPIRITO SANTO È UNA PERSONA SUSSISTENTE[1]

Poiché certuni asseriscono che lo Spirito Santo non è una persona sussistente, ma o la divinità stessa del Padre e del Figlio, come si narra di certi discepoli di Macedonio [S. AGOST., *De Haeres.*, 52]; oppure una perfezione accidentale dell'anima concessa da Dio, p. es., la sapienza, la carità o qualche altra cosa del genere, che viene partecipata da noi come un accidente creato; contro codesta opinione dobbiamo dimostrare che lo Spirito Santo non è niente di tutto questo. Infatti:

1. Non sono le forme accidentali propriamente ad operare, ma piuttosto è il soggetto che le possiede, il quale se ne serve secondo il proprio arbitrio: poiché è l'uomo sapiente che si serve della sapienza quando vuole. Invece lo Spirito Santo agisce secondo l'arbitrio della sua volontà, come sopra abbiamo visto [c. prec.]. Dunque lo Spirito Santo non si può pensare che sia una perfezione accidentale dell'anima.

2. Lo Spirito Santo, come sappiamo dalla Scrittura, è causa di tutte le perfezioni dell'anima umana. Scrive infatti l'Apostolo ai *Romani* (V, 5): « La carità di Dio è stata effusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo, che a noi è stato donato »; e ai *Corinzi* (*I Cor.*, XII, 8, 11): « A uno per mezzo dello Spirito Santo è stata data la parola di sapienza, a un altro la parola della scienza, secondo il medesimo Spirito », e così degli altri doni. Perciò lo Spirito Santo non si può considerare come una perfezione accidentale dell'anima umana, essendo egli la causa di tutte codeste perfezioni.

3. Che poi l'espressione Spirito Santo non stia a indicare l'essenza del Padre e del Figlio, così da non distinguersi personalmente dall'uno e dall'altro, è incompatibile con gli insegnamenti della Scrittura circa lo Spirito Santo. Infatti in *Giov.*, XV, 26, è detto che lo Spirito Santo « procede dal Padre »; e in *Giovanni*, XVI, 14 è scritto che « riceve dal Figlio »: ora, questo non si può intendere dell'essenza divina, poiché l'essenza divina né procede dal Padre, né riceve qualcosa dal Figlio. Dunque bisogna concludere che lo Spirito Santo è una persona sussistente.

1. ll. pp.: I, q. 29, aa. 3, 4; q. 36, a. 1; q. 38, a. 1; *Sent.*, I, d. 10, q. 1, aa. 1 ss.; *De Pot.*, q. 9, aa. 4, 5.

4. La Sacra Scrittura parla chiaramente dello Spirito Santo come di una persona divina sussistente; poiché negli *Atti* si legge: « Mentre essi prestavano al Signore i sacri ministeri e digiunavano, disse loro lo Spirito Santo: Mettetemi da parte Barnaba e Saulo per un'opera alla quale li ho destinati » (*Atti*, XIII, 2). E poco dopo: « Ed essi, inviati dallo Spirito Santo, partirono » [v. 4]. Inoltre al c. XV, 28, gli Apostoli affermano: « È sembrato bene allo Spirito Santo e a noi di non imporvi altro peso, ecc. ». Ora, tutte codeste cose non avrebbero potuto essere affermate dello Spirito Santo, se egli non fosse una persona sussistente. Dunque lo Spirito Santo è una persona sussistente.

5. Lo Spirito Santo non verrebbe enumerato accanto al Padre e al Figlio, che sono persone sussistenti e di natura divina, se non fosse egli stesso una persona sussistente di natura divina. Ma egli è enumerato con essi, p. es., in quel passo di S. Matteo (XXVIII, 19): « Andate ed ammaestrate tutte le genti, battezzandole nel nome del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo »; e in quel testo di S. Paolo ai Corinzi (*II Cor.*, XIII, 13): « La grazia del Signore nostro Gesù Cristo, la carità di Dio e la partecipazione dello Spirito Santo sia sempre con tutti voi »; e nella *I Giov.* (V, 7): « Sono tre che rendono testimonianza in cielo: il Padre, il Verbo e lo Spirito Santo; e questi tre sono una cosa sola » [2]. Ora, da ciò risulta chiaramente che egli non solo è una persona sussistente come il Padre e il Figlio, ma che ha con essi un'unica essenza.

6. Qualcuno però potrebbe obbiettare, contro gli argomenti precedenti, che bisogna distinguere lo *Spirito di Dio* dallo *Spirito Santo*; poiché in alcuni dei passi della Scrittura da noi riferiti si parla di Spirito di Dio, e in altri di Spirito Santo. – Ma che lo Spirito di Dio si identifichi con lo Spirito Santo risulta evidente dalle parole dell'Apostolo nella sua prima lettera ai *Corinzi* (II, 10), in cui, dopo aver detto: « A noi lo ha rivelato Dio per mezzo dello Spirito Santo », porta questa conferma: « poiché lo Spirito scruta tutte le cose, anche le profondità di Dio »; e conclude: « Così le cose di Dio nessuno le conosce all'infuori dello Spirito di Dio ». Dal che risulta l'identità tra lo Spirito Santo e lo Spirito di Dio.

2. Vedi p. 1035, nota 2.

La stessa cosa risulta evidente dalle parole del Signore, riferite in *Matt.*, X, 20: « Non sarete voi a parlare, ma lo Spirito del Padre vostro che parlerà in voi ». Infatti nel riferirle S. Marco scrive: « Non sarete voi a parlare ma lo Spirito Santo » [*Marc.*, XIII, 11]. Dunque è evidente che lo Spirito Santo e lo Spirito di Dio sono la stessa cosa.

Perciò, siccome dai molteplici testi citati risulta chiaramente che lo Spirito Santo non è creatura, ma vero Dio; è evidente che nessuno ci costringe a pensare che lo Spirito Santo riempie l'anima dei santi ed abita in essi, così come si dice che riempie alcuni ed abita in essi il demonio. S. Giovanni (XIII, 27), infatti, a proposito di Giuda, riferisce che « dopo il boccone, entrò in lui Satana »; e negli *Atti*, secondo certi codici [3], Pietro avrebbe detto: « Anania, perché Satana ha riempito il tuo cuore? » (*Atti*, V, 3). Il diavolo infatti, essendo una creatura, com'è evidente dalle cose già spiegate [lib. II, c. 15], non può riempire nessuno partecipando se stesso; e neppure può abitare in un'anima con la propria sostanza; ma si dice che riempie alcuni per gli effetti prodotti in essi dalla sua malizia, secondo l'invettiva di S. Paolo contro un mago: « O tu, che sei pieno d'ogni frode e d'ogni malvagità... » (*Atti*, XIII, 10). Invece lo Spirito Santo, essendo Dio, abita nell'anima con la sua sostanza, e rende buoni partecipando se stesso: egli infatti, essendo Dio, è la sua stessa bontà; il che non può dirsi di nessuna creatura. Ciò non toglie che egli riempia le anime dei santi anche con gli effetti della sua potenza.

Capitolo XIX

COME SI DEBBANO INTENDERE LE AFFERMAZIONI RELATIVE ALLO SPIRITO SANTO [1]

Istruiti dunque dai testi della Sacra Scrittura, dobbiamo ritenere con fermezza che lo Spirito Santo è vero Dio, che è sussistente e persona distinta dal Padre e dal Figlio. Dobbiamo però cercare in

3. Questa non è solo la variante di qualche codice; ma è la lezione dell'originale greco che dice ἐπλήρωσεν.

1. ll. pp.: vedi testi citati ai cc. 17, 18.

che senso si debbano intendere queste verità, in modo da poterle difendere dalle obbiezioni degli increduli.

Per arrivare a questo dobbiamo premettere che in ogni natura intellettiva è necessario riscontrare la volontà. L'intelletto infatti si attua mediante una forma intelligibile, come un essere fisico diviene fisicamente attuale mediante la propria forma. Ora, un essere fisico mediante la forma che lo costituisce nella sua specie riceve anche l'inclinazione alle proprie operazioni e al proprio fine, da conseguire con le proprie operazioni: « poiché ogni cosa agisce secondo la natura del suo essere » [cfr. *Ethic.*, III, c. 5, n. 17], e tende verso le cose che ad essa convengono. Quindi si richiede che anche dalla forma intelligibile nel soggetto intelligente risulti un'inclinazione verso le proprie operazioni e il proprio fine. Ma questa inclinazione nelle nature intellettive è la volontà, la quale è principio delle attività che sono in noi, mediante le quali l'essere intelligente agisce per il fine: poiché oggetto della volontà è il fine e il bene. Quindi in ogni essere intelligente deve esserci anche la volontà.

Alla volontà però, pur appartenendo molti atti, quali il desiderio, il godimento, l'odio e altri simili, tuttavia si riscontra che l'amore è il principio unico e la radice comune di tutti. E la cosa si può spiegare nel modo seguente: La volontà, come abbiamo detto [lib. III, c. 88], sta agli esseri intellettivi come l'inclinazione naturale, chiamata appetito naturale, sta agli esseri fisici. Ora, l'inclinazione naturale nasce dal fatto che l'essere fisico ha un'affinità e una convenienza, in forza della sua forma la quale è principio delle sue inclinazioni, stando alle cose già dette, con il termine verso il quale si muove, come si vede nel corpo grave verso il basso. Perciò anche l'inclinazione della volontà nasce dal fatto che, mediante una forma intelligibile, qualcosa viene riconosciuta come conveniente, o attraente. Ora, essere attratti verso qualcosa in quanto tale, equivale ad amarla. Perciò, ogni inclinazione della volontà, nonché dell'appetito sensitivo, ha origine dall'amore. Infatti proprio perché amiamo una data cosa, la desideriamo se ci manca, ne godiamo quando l'abbiamo, ci rattristiamo quando ci viene a mancare, e odiamo le cose che ci distolgono da ciò che amiamo, e ci adiriamo contro di esse.

Quindi ciò che si ama non è soltanto nell'intelletto di chi ama, ma anche nella sua volontà: però in una maniera diversa. Poiché nell'intelletto l'oggetto è presente secondo la somiglianza della sua specie; mentre nella volontà di chi ama esso è presente come il termine del moto è nel principio motore proporzionato mediante la proporzione o convenienza che ha verso di esso. Nel fuoco, p. es., è presente in qualche modo la sfera superiore cui tende, a motivo della sua leggerezza in forza della quale possiede una proporzione o adeguazione per codesto luogo sublime: invece il fuoco che viene generato è nel fuoco che lo genera per la somiglianza della sua forma.

Avendo quindi dimostrato che in ogni natura intellettiva c'è la volontà; siccome Dio è una realtà intelligente, come abbiamo dimostrato nel *Primo Libro* [c. 44]; bisogna che in lui ci sia la volontà. Non nel senso che in Dio la volontà sia qualcosa che si aggiunga all'essenza, cosa che sopra abbiamo escluso anche per il suo intelletto [*ibid.*, cc. 45, 73], ma la volontà di Dio è la sua stessa essenza. E poiché anche l'intelletto di Dio è la stessa essenza divina, ne segue che in Dio intelletto e volontà sono una cosa sola. E in che modo entità che negli altri esseri sono cose distinte, in Dio siano una medesima cosa, l'abbiamo già spiegato nel *Primo Libro* [c. 31].

E poiché nel *Primo Libro* [c. 45] abbiamo spiegato che l'operazione di Dio è la stessa essenza divina, essendo l'essenza divina la volontà di Dio, ne segue che in Dio la volontà non esiste come potenza o come abito, ma solo come atto. Ma abbiamo anche spiegato che ogni atto di volontà è radicato nell'amore. Dunque è necessario che in Dio ci sia l'amore.

E poiché l'oggetto proprio della volontà divina, come abbiamo spiegato nel *Primo Libro* [c. 74], è la bontà di Dio, è necessario che Dio, come oggetto primo e principale, ami se stesso. Ma avendo pure dimostrato che in qualche modo l'amato deve trovarsi nella volontà dell'amante, siccome Dio ama se stesso, é necessario che nella sua volontà Dio si trovi come amato e come amante. L'amato però si trova nell'amante nella maniera in cui viene amato; ora, amare non è che volere, ma il volere di Dio s'identifica col suo essere; poiché in Lui anche la volontà s'identifica col suo essere; dunque l'esistere di Dio nella propria volontà quale oggetto d'amore non è

un'esistenza accidentale come in noi, ma essenziale. Perciò è necessario che Dio, considerato in quanto è presente nella sua volontà, sia Dio in senso vero e sostanziale.

Ma per essere nella volontà come l'amato nell'amante, un oggetto deve pur avere un certo ordine, sia verso il concetto col quale viene concepito dall'intelletto, sia verso la cosa stessa di cui il concetto intellettivo si dice verbo: poiché una cosa non può essere amata, senza essere in qualche modo conosciuta; e d'altra parte dell'amato non si ama la sola conoscenza, ma lo si ama in quanto buono in se stesso. Quindi è necessario che l'amore con il quale Dio è nella volontà divina, come amato nell'amante, proceda sia dal Verbo di Dio, sia da Dio di cui questi è Verbo.

Ma poiché abbiamo dimostrato che l'amato non è nell'amante secondo la somiglianza nella specie, alla maniera in cui l'intelligibile è nell'intelligente; siccome chi procede da un altro come generato procede dal generante secondo la somiglianza nella specie: si deve concludere che il processo per cui una cosa è nella volontà come l'amato nell'amante, non ha l'aspetto di una generazione, come il processo per cui una cosa è nell'intelletto, e di cui sopra abbiamo parlato [c. 11]. Perciò Dio, il quale procede come amore, non procede come generato. E quindi non può essere chiamato Figlio di Dio.

E poiché l'amato è presente nella volontà come per spingere e per inclinare interiormente l'amante verso la cosa amata, siccome l'impulso interiore degli esseri viventi spetta agli spiriti vitali, è giusto che Dio il quale procede come amore sia denominato *Spirito*, in quanto esiste quasi per una certa spirazione. Ecco perché l'Apostolo allo Spirito e all'amore attribuisce un certo impulso. Scrive infatti ai *Romani* (VIII, 14): « Tutti quelli che sono spinti dallo Spirito di Dio, sono figli di Dio »; e in *II Cor.*, V, 14: « La carità di Dio ci sospinge ».

Ma poiché ogni moto di ordine intellettivo prende nome dal suo termine, e l'amore suddetto è quello con cui Dio ama se stesso, è giusto che Dio il quale procede come amore, venga denominato *Spirito Santo*: infatti tutte le cose dedicate a Dio è consuetudine denominarle *sante*.

CAPITOLO XX

GLI EFFETTI ATTRIBUITI ALLO SPIRITO SANTO NELLA SCRITTURA RISPETTO A TUTTO IL CREATO[1]

Tenendo presenti le conclusioni raggiunte, è necessario considerare gli effetti che la Sacra Scrittura attribuisce allo Spirito Santo.

1. In precedenza [lib. I, c. 75] noi abbiamo dimostrato che la sua bontà è il motivo per cui Dio vuole che esistano le altre cose prodotte dalla sua volontà. Quindi l'amore con cui egli ama la sua bontà è causa della creazione delle cose. Infatti alcuni antichi filosofi ritenevano che la causa di tutte le cose fosse « l'amore degli dèi », come riferisce Aristotele (*Metaph.*, I, c. 4, n. 1); e Dionigi scrive che « l'amore che Dio ha non gli permise di restare infecondo » (*De Div. Nom.*, c. 4). Ora nel capitolo precedente abbiamo visto che lo *Spirito Santo* procede come l'amore col quale Dio ama se stesso. Dunque lo *Spirito Santo* è il principio della creazione delle cose. E ciò viene espresso dall'invocazione del Salmista: « Manda il tuo *Spirito* e gli esseri saranno creati » [*Sal.*, CIII, 30].

2. Ma per il fatto che lo Spirito Santo procede come amore, esercitando l'amore un certo impulso, il moto che Dio imprime alle cose propriamente viene attribuito allo *Spirito Santo*. Ma il primo moto che le cose hanno ricevuto da Dio è da ritenere che fosse la produzione delle diverse cose dalla materia creata informe. Ecco perché la Sacra Scrittura attribuisce quest'opera allo Spirito Santo, secondo le parole della *Genesi* (I, 2): « Lo Spirito del Signore si librava sulle acque ». Infatti secondo S. Agostino, per « acque », qui si deve intendere la materia prima [*De Gen. ad Litt.*, I, c. 15]; sulla quale

1. In questo e nei capitoli seguenti l'Autore svolge così ampiamente il tema relativo ai compiti attribuiti per appropriazione allo Spirito Santo, da non trovare confronto nelle altre sue opere. Soprattutto è difficile trovare luoghi paralleli per questo capitolo 20, che è concepito come un prologo sull'argomento. Qualche vago accenno si può trovare in I, q. 74, a. 3, ad 3, 4; *De Pot.*, q. 4, a. 1, ad 2.

Ci sembra che l'Autore sia stato indotto a svolgere con impegno questo tema dal fatto che esso non aveva trovato un'esposizione organica e soddisfacente nell'opera di Pietro Lombardo. Molte riflessioni che troveremo nei capitoli seguenti l'Autore le aveva elaborate nel suo commento al *Sent.*, I, dd. 14-18; ma lo sforzo di seguire il testo così confuso delle *Sentenze* gli deve aver suggerito il riordinamento di tutta la materia.

si dice che lo Spirito Santo si librava, non perché si muoveva lui stesso, ma perché egli è principio del moto.

3. Inoltre anche il governo delle creature si concepisce come un moto, in quanto Dio guida e muove tutte le cose al loro fine. Quindi se l'impulso e la mozione spettano allo Spirito Santo a motivo dell'amore, è giusto che il governo e la propagazione degli esseri vengano attribuiti allo Spirito Santo. Di qui le parole di Giobbe (XXXIII, 4): « Il Signore mi ha fatto »; e quelle del Salmista (*Sal.*, CXLII, 10): « Il tuo Spirito buono mi condurrà per la retta via ». – E poiché governare i sudditi è l'atto proprio di chi è Signore, o padrone, giustamente allo Spirito Santo è attribuito questo nome. Infatti l'Apostolo scrive: « Lo Spirito è Signore » (*II Cor.*, III, 17). E nel simbolo della fede è detto: « Credo nello Spirito Santo, che è Signore ».

4. Finalmente la vita stessa si manifesta soprattutto nel moto: infatti noi diciamo che vivono gli esseri che muovono se stessi, e in generale qualsiasi essere che si applica da se stesso all'operazione. Perciò se, a motivo dell'amore, allo Spirito Santo spettano l'impulso e la mozione, è giusto che gli venga attribuita anche la vita. Sta scritto infatti in *Giov.* VI, 64: « È lo Spirito che dà la vita »; e in *Ezech.*, XXXVII, 5: « Darò a voi lo Spirito e vivrete ». E nel simbolo della fede noi dichiariamo di credere « nello Spirito Santo che dà la vita ». Ciò concorda col termine stesso di *spirito*: poiché anche la vita fisica degli animali si attua mediante gli spiriti vitali, che dal principio vitale vengono diffusi nelle altre membra.

Capitolo XXI

GLI EFFETTI ATTRIBUITI ALLO SPIRITO SANTO NELLA SCRITTURA RISPETTO ALLA CREATURA RAGIONEVOLE PER I DONI GRATUITI DI DIO[1]

1. Quanto poi agli effetti che Dio produce esclusivamente nella natura ragionevole, si deve notare che si parla del loro conferimento, in quanto con codeste perfezioni noi acquistiamo una certa somi-

1. ll. pp.: I, q. 23, a. 2; *Sent.*, I, d. 14, q. 2, a. 2; d. 17, q. 1, a. 1; d. 18, aa. 2, 3; *De Carit.*, a. 1.

glianza con Dio: si dice, p. es., che Dio ci dona la sapienza in quanto acquistiamo una certa somiglianza con la sapienza divina. Perciò siccome lo Spirito Santo, come sopra abbiamo spiegato [c. 19], procede alla maniera dell'amore col quale Dio ama se stesso, dal fatto che quando amiamo Dio, noi acquistiamo la somiglianza con codesto amore, si dice che allora Dio ci dona lo Spirito Santo. Di qui le parole dell'Apostolo: « La carità di Dio è stata effusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato » (*Rom.*, V, 5).

2. Si deve però notare che i doni da noi ricevuti risalgono a Dio, perché egli ne è o la causa efficiente, o la causa esemplare: causa efficiente, in quanto mediante la virtù operativa di Dio essi vengono prodotti in noi; causa esemplare, in quanto i doni a noi concessi da Dio, sono in qualche modo a immagine di Dio. Perciò essendo identica la virtù del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, come identica è la loro essenza, è necessario che quanto Dio compie in noi, abbia quale causa efficiente simultaneamente il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Tuttavia « la parola [o Verbo] di sapienza », in noi infusa da Dio e con la quale conosciamo Dio stesso, propriamente è immagine del Figlio. E così l'amore col quale amiamo Dio è propriamente a immagine dello Spirito Santo. Cosicché la carità che è in noi, sebbene sia effetto del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, tuttavia per un motivo speciale si dice che è in noi per mezzo dello Spirito Santo.

3. E poiché gli effetti che Dio produce non solo sono iniziati ma sono conservati nell'essere da un'operazione divina, com'è evidente da quanto abbiamo detto in precedenza [lib. III, c. 65]; e d'altra parte, siccome nessuna cosa può operare dove non è, poiché causa e causato in atto devono essere simultaneamente, come il motore e il corpo che esso muove, è necessario che dovunque c'è un effetto di Dio, là ci sia pure Dio che lo causa. Perciò siccome la carità con la quale amiamo Dio è in noi per opera dello Spirito Santo, bisogna che anche lo Spirito Santo sia presente in noi, finché in noi rimane la carità. Di qui le parole dell'Apostolo: « Non sapete che siete tempio di Dio, e che lo Spirito Santo abita in voi? » (*I Cor.*, III, 16). – Quindi siccome per opera dello Spirito Santo diveniamo amatori di Dio, e d'altra parte, poiché ogni amato, in quanto tale, è in colui che l'ama, è necessario che per opera dello Spirito Santo,

abitino in noi anche il Padre e il Figlio. Il Signore infatti afferma: « Verremo da lui », cioè in chi ama Dio, e faremo dimora presso di lui » (*Giov.*, XIV, 23). E S. Giovanni scrive: « E dallo Spirito che egli ci ha dato, sappiamo che egli rimane in noi » (*I Giov.*, III, 24).

4. È chiaro inoltre che Dio ama soprattutto coloro che egli ha costituito suoi amatori per mezzo dello Spirito Santo, poiché egli non potrebbe conferire un bene così grande, se non per amore. Infatti nei *Proverbi* (VIII, 17), il Signore afferma: « Io amo coloro che mi amano »; « non quasi che noi abbiamo amato Dio per primi », spiega S. Giovanni, « ma perché egli per primo ci ha amati » (*I Giov.*, IV, 10). Ma ogni amato viene ad essere in colui che lo ama. Perciò è necessario che per opera dello Spirito Santo non solo Dio sia in noi, ma anche che noi siamo in Dio. Di qui le parole di S. Giovanni: « Chi rimane nella carità rimane in Dio, e Dio rimane in lui » (*I Giov.*, IV, 15); « Da questo conosciamo che siamo in lui e che egli è in noi, perché ci ha resi partecipi del suo Spirito » [v. 13].

5. Inoltre è proprio dell'amicizia che uno riveli all'amico i propri segreti. Siccome infatti l'amicizia unisce gli affetti, facendo di due quasi un unico cuore, sembra che uno non ponga fuori del proprio cuore quello che rivela all'amico. Di qui le parole del Signore ai suoi discepoli: « Non vi chiamerò più servi, ma amici miei; poiché tutte le cose che ho udito dal Padre, le ho manifestate a voi » (*Giov.*, XV, 15). Perciò, siccome lo Spirito Santo ci rende amici di Dio, è giusto dire che agli uomini sono rivelati i misteri divini per opera dello Spirito Santo. Ecco perché l'Apostolo afferma: « Sta scritto che occhio non vide, orecchio non udì né mai venne in mente all'uomo quello che Dio ha preparato a coloro che lo amano; ma a noi Dio lo ha rivelato per mezzo dello Spirito Santo » (*I Cor.*, II, 9-10).

6. Ma poiché dalle cose che conosce l'uomo viene a formare la sua loquela, è logico che per opera dello Spirito Santo l'uomo impari a parlare dei misteri divini. Di qui l'affermazione di S. Paolo: « Mediante lo Spirito parla dei misteri » (*I Cor.*, XIV, 2); e l'espressione evangelica: « Non siete voi che parlate, ma è lo Spirito del Padre vostro che parla in voi » (*Matt.*, X, 20). E a proposito dei profeti S. Pietro afferma che « i santi uomini di Dio parlarono ispirati dallo Spirito Santo » (*II Piet.*, I, 21). Ecco perché nel simbolo

della fede è detto, a proposito dello Spirito Santo, che « ha parlato per mezzo dei profeti ».

7. È proprio dell'amicizia però, non solo rivelare agli amici i propri segreti per l'unità dei sentimenti, ma codesta unità richiede che uno comunichi all'amico i beni che possiede; perché l'uomo, « considerando l'amico come un altro se stesso » [*Ethic.*, IX, c. 4, n. 5], è necessario che provveda all'amico come a se stesso, comunicandogli i propri beni. Ecco perché si dice che è proprio dell'amicizia « voler far del bene all'amico » [*ibid.*, n. 1], in consonanza con le parole di S. Giovanni: « Chi avendo le sostanze di questo mondo, e vedendo il suo fratello in necessità, chiudesse le sue viscere alla compassione per lui, come potrà la carità di Dio rimanere in lui? » (*I Giov.*, III, 17). Ora, questo avviene soprattutto in Dio, il cui volere produce efficacemente gli effetti. Ecco perché è giusto affermare che tutti i doni di Dio ci sono concessi per opera dello Spirito Santo: « A uno è dato per mezzo dello Spirito la parola di sapienza, a un altro è data la parola di scienza, secondo il medesimo Spirito » (*I Cor.*, XII, 8); e dopo aver enumerati molti altri doni, S. Paolo conclude: « Tutte queste cose le compie l'unico e identico Spirito, che distribuisce a ciascuno come a lui piace » [v. 11].

8. È poi evidente che come un corpo per elevarsi alla sfera del fuoco bisogna che si trasformi in fuoco, acquistandone la levità; così affinché l'uomo raggiunga la beatitudine che consiste nel godimento di Dio, e che a Dio appartiene per la sua stessa natura, è necessario prima di tutto che acquisti la somiglianza con Dio mediante le perfezioni spirituali, che operi in conformità con esse, e finalmente che consegua la suddetta beatitudine. Ebbene, i doni spirituali a noi sono dati per opera dello Spirito Santo, come ora abbiamo visto. Quindi noi acquistiamo la somiglianza con Dio e siamo resi capaci di compiere il bene per opera dello Spirito Santo, e per opera sua ci viene aperta la via verso la beatitudine. L'Apostolo accenna a queste tre cose in *II Cor.* (I, 21, 22): « Dio ci ha unti, ci ha segnati col suo sigillo, e ha infuso nei nostri cuori il pegno dello Spirito Santo ». E così ribadisce in *Efes.*, I, 13: « Siete stati segnati col sigillo dello Spirito Santo che era stato promesso, il quale è il pegno della nostra eredità ». Infatti il *segnare* sembra riferirsi all'impressione della somiglianza; l'*unzione* all'abilitazione con cui l'uomo viene disposto alle azioni perfette; e il *pegno* sembra riferirsi alla speranza

dalla quale siamo ordinati all'eredità celeste, che è la perfetta beatitudine.

9. Scaturisce inoltre dalla benevolenza che si arrivi ad adottare qualcuno come figlio, mettendolo a parte della propria eredità; perciò è logico attribuire allo Spirito Santo l'adozione dei figli di Dio, conformemente a quella frase di S. Paolo: « Voi avete ricevuto lo Spirito di adozione a figli nel quale noi gridiamo: Abba, Padre » (*Rom.*, VIII, 15).

10. Per il fatto che a qualcuno si concede l'amicizia, gli vengono condonate tutte le offese, poiché l'offesa è incompatibile con l'amicizia; infatti si legge nei *Proverbi* (X, 12): « La carità ricopre tutti i delitti ». Perciò siccome per opera dello Spirito Santo siamo fatti amici di Dio, ne segue che per opera sua Dio ci rimette i peccati. Di qui le parole rivolte dal Signore ai suoi discepoli: « Ricevete lo Spirito Santo: a coloro cui rimetterete i peccati saranno rimessi » (*Giov.*, XX, 22). Per questo viene negata la remissione dei peccati a coloro che bestemmiano contro lo Spirito Santo (*Matt.*, XII, 31): perché viene loro a mancare quello da cui l'uomo ottiene la remissione dei peccati.

Ed ecco perché si dice che dallo Spirito Santo noi siamo rinnovati, purificati e lavati. Così, p. es., in quell'espressione dei *Salmi* (CIII, 30): « Manda il tuo Spirito, e rinnoverai la faccia della terra »; in *Efes.*, IV, 23: « Rinnovatevi nello Spirito della vostra mente »; e in *Is.* IV, 4: « Il Signore laverà le sozzure dei figli di Sion, e il sangue delle sue figlie, mediante lo Spirito di giustizia e lo Spirito di fuoco ».

Capitolo XXII

GLI EFFETTI ATTRIBUITI ALLO SPIRITO SANTO IN QUANTO MUOVE LE CREATURE VERSO DIO[1]

Dopo aver considerato gli effetti che secondo la Sacra Scrittura vengono prodotti in noi per opera dello Spirito Santo, bisogna esaminare in quali maniere lo Spirito Santo ci muove verso Dio.

1. Innanzi tutto sembra che la cosa più peculiare dell'amicizia sia il convivere con l'amico. Ora, la convivenza dell'uomo con Dio

1. ll. pp.: vedi quelli del capitolo precedente.

avviene mediante la contemplazione di lui, come accenna l'Apostolo ai *Filippesi* (III, 20): « La nostra conversazione è nei cieli ». Quindi, siccome lo Spirito Santo ci rende amatori di Dio, ne segue che per opera dello Spirito Santo ne diventiamo contemplatori. Di qui le parole di S. Paolo: « Noi tutti però a faccia scoperta, mirando come in uno specchio la gloria del Signore, siamo trasformati nella stessa immagine, di luce in luce, ad opera dello Spirito del Signore » (*II Cor.*, III, 18).

2. Inoltre è proprio dell'amicizia godere della presenza dell'amico, come pure delle sue parole e delle sue opere, e di trovare in lui consolazione in tutti gli affanni: ecco perché nei momenti di tristezza ricorriamo soprattutto agli amici per esserne consolati. Perciò, siccome lo Spirito Santo ci rende amici di Dio, e fa abitare Dio in noi e noi in Dio, come si è visto nel capitolo precedente, ne segue che per opera dello Spirito Santo noi otteniamo la gioia e la consolazione di Dio contro tutte le avversità e le lotte del mondo. Di qui le parole del Salmista: « Rendimi la letizia della tua salvezza, e per opera del tuo Spirito principale dammi conforto » (*Sal.*, L, 14)[2]; e quelle di S. Paolo: « Il regno di Dio è giustizia, pace e gaudio nello Spirito Santo » (*Rom.*, XIV, 17). E negli *Atti* (IX, 31) si legge: « La Chiesa aveva pace e si edificava, camminando nel timore di Dio, ed era ripiena della consolazione dello Spirito Santo ». Ecco perché il Signore lo Spirito Santo lo chiama *Paraclito*, cioè *consolatore*: « Ma il Paraclito, lo Spirito Santo, ecc., » (*Giov.*, XIV, 26).

3. Parimente è proprio dall'amicizia concordare con l'amico nelle cose che egli vuole. Ora, la volontà di Dio ci viene dichiarata dai suoi precetti. Perciò l'amore col quale amiamo Dio implica l'osservanza dei suoi comandamenti, secondo le parole evangeliche: « Se mi amate, osservate i miei comandi » (*Giov.*, XIV, 15). Quindi, siccome noi siamo fatti amatori di Dio per opera dello Spirito Santo, è sempre per opera sua che siamo spinti ad adempiere i precetti di Dio, secondo le parole dell'Apostolo: « Coloro che sono spinti dallo Spirito di Dio, sono figli di Dio » (*Rom.*, VIII, 14).

2. Nel suo commento ai *Salmi* l'Autore così spiega il senso di questo versetto, e in particolare l'aggettivo *principalis* della Volgata latina: « ... Contro il demonio l'uomo ha bisogno di essere aiutato dallo Spirito *principale*, cioè causante e dominante tutte le cose » (*In Psalm.* L, v. 14).

4. Si noti però che i figli di Dio sono mossi dallo Spirito Santo non come schiavi, bensì come persone libere. E poiché è libero « colui che è causa di se stesso » [*Metaph.*, I, c. 2, n. 9], noi compiamo liberamente quello che compiamo da noi stessi. E questo è appunto quanto compiamo volontariamente; mentre quello che compiamo contro voglia, lo compiamo non liberamente, bensì servilmente, sia che si tratti di una violenza allo stato puro, come « quando tutto il principio è esterno, senza concorso alcuno da parte del paziente » [*Ethic.*, III, c. 1, n. 12], come quando uno è mosso da una spinta; sia che la violenza sia mista di volontarietà, come quando uno vuol fare o vuol subire una cosa che in parte è contraria alla sua volontà, per sfuggirne un'altra che è ancora più in contrasto con la volontà. Ora, lo Spirito Santo ci inclina ad agire facendoci operare volontariamente, in quanto ci costituisce amatori di Dio. Dunque i figli di Dio sono mossi ad agire liberamente dallo Spirito Santo con l'amore, non già servilmente col timore. Di qui le parole dell'Apostolo: « Voi non avete ricevuto lo Spirito di servitù da ricadere di nuovo nel timore, ma lo Spirito di adozione dei figliuoli » (*Rom.*, VIII, 15).

Ma poiché la volontà è ordinata al vero bene, se capita una passione, per un vizio, o per una cattiva disposizione, che un uomo si allontani dal vero bene, costui agisce da schiavo, in quanto viene piegato da qualcosa di estraneo, se si considera l'ordine naturale della sua volontà. Se invece si considera l'atto della sua volontà in quanto inclinato ad un bene apparente, allora si dirà che agisce da persona libera quando segue così la passione o il vizio; mentre agisce da schiavo, se, restando codesta volontà, si astiene da ciò che vuole per paura della legge che lo proibisce. Perciò siccome lo Spirito Santo con l'amore inclina la volontà al vero bene, verso il quale questa è ordinata, per natura elimina la servitù, con la quale colui che è schiavo della passione e del peccato, agisce secondo la legge ma contro il moto della propria volontà, quale schiavo della legge e non come amico. Di qui le parole dell'Apostolo: « Dove è lo Spirito del Signore ivi è la libertà » (*II Cor.*, III, 17); e ancora: « Se siete guidati dallo Spirito Santo non siete sotto la legge » (*Gal.*, V, 18).

Per questo si dice che lo Spirito Santo dà la morte alle opere della carne, proprio perché mentre le passioni della carne ci allontanano dal vero bene, lo Spirito Santo con l'amore ci ordina verso di esso. Di qui l'affermazione di S. Paolo: « Se con lo Spirito mortificherete le opere della carne, avrete la vita » (*Rom.*, VIII, 13).

Capitolo XXIII

SOLUZIONE DELLE OBBIEZIONI RIFERITE SOPRA CONTRO LA DIVINITÀ DELLO SPIRITO SANTO[1]

Rimangono però da risolvere le obbiezioni riportate in precedenza [c. 16], dalle quali sembrava logico concludere che lo Spirito Santo è una creatura e non Dio.

1. Prima di tutto si deve notare che il termine *spirito* sembra che sia stato desunto dalla respirazione degli animali, nella quale con un certo movimento viene immessa ed emessa dell'aria. Ecco perché il termine *spirito* viene applicato ad ogni spinta o moto, e a qualsiasi corpo formato d'aria: è così, p. es., che il vento viene chiamato spirito in quelle parole dei *Salmi*: « Fuoco, grandine, neve, ghiaccio, spirito delle procelle che eseguiscono il suo comando » (*Sal.*, CXLVIII, 8). Così pure è chiamato *spirito* il tenue vapore che è sparso attraverso le membra per attuarne il movimento. E poiché l'aria è invisibile, il termine *spirito* è passato a indicare tutte le virtù e le sostanze invisibili e motrici. Per questo sono denominati *spiriti*, e le anime sensitive, e le anime razionali, e gli angeli, e Dio: ma propriamente è così denominato Dio il quale procede come amore, perché l'amore implica una virtù motrice. – Perciò l'espressione di Amos « che crea lo spirito » va applicata al vento, come risulta chiaramente dalla Volgata Latina; e concorda con l'espressione precedente « che forma i monti ». – E le parole di Zaccaria, il quale, a proposito di Dio, afferma che « crea, ovvero plasma lo spirito dell'uomo », vanno riferite all'anima umana. Quindi non si può concludere che lo Spirito Santo sia una creatura.

2. E neppure si può concludere che egli sia una creatura dal fatto che il Signore afferma: « Non parlerà da se stesso, ma dirà tutto quello che avrà udito ». Infatti sopra [c. 17] abbiamo dimostrato che lo Spirito Santo è Dio, ma che procede da Dio [c. 19]. È necessario quindi che la sua essenza la riceva da un altro, esattamente come abbiamo detto sopra per il Figlio di Dio [c. 11]. Perciò, siccome in Dio scienza, virtù e operazione s'identificano con la sua essenza, ogni virtù, scienza od operazione sia del Figlio che dello Spirito

1. ll. pp.: vedi sopra c. 16.

Santo derivano da altri: quelle del Figlio derivano dal Padre soltanto, mentre quelle dello Spirito Santo derivano e dal Padre e dal Figlio. E poiché una delle operazioni dello Spirito Santo consiste nel parlare ai santi, come sopra abbiamo visto [c. 21], è detto che « non parlerà da se stesso », perché egli deriva da altri la sua operazione. – L'udire però dello Spirito Santo consiste nel ricevere la scienza, come l'essenza stessa, dal Padre e dal Figlio, perché noi riceviamo la scienza mediante l'udito: infatti è consuetudine della Scrittura parlare delle cose divine alla maniera umana. E neppure implica difficoltà il futuro *avrà udito*, poiché il ricevere dello Spirito Santo è eterno: e all'eternità si possono adattare i verbi di qualsiasi tempo, perché l'eternità abbraccia tutti i tempi.

3. E per lo stesso motivo appare evidente che in base alla missione con la quale lo Spirito Santo si dice inviato dal Padre e dal Figlio, non si può concludere che sia una creatura. Sopra [c. 8] infatti abbiamo spiegato in che senso il Figlio di Dio si dice inviato: cioè in quanto apparve agli uomini in una carne visibile, e quindi venne ad essere nel mondo in una maniera nuova, ossia visibilmente, pur essendo sempre stato nel mondo in modo invisibile come Dio. Ora, il Figlio derivò dal Padre il compimento di quest'opera: e per questo si dice che fu inviato da lui. Allo stesso modo anche lo Spirito Santo apparve visibilmente: sia « sotto figura di colomba » [*Matt.*, III, 16] nel battesimo di Cristo, sia « nelle lingue di fuoco » [*Att.*, II, 3] sopra gli Apostoli. E sebbene non sia diventato né colomba né fuoco, come il Figlio si è fatto uomo; tuttavia egli apparve in codeste figure visibili come sotto segni che lo rappresentavano; e quindi anch'egli venne ad essere nel mondo in una nuova maniera, cioè visibilmente. E questo lo derivò dal Padre e dal Figlio: perciò egli si dice inviato dal Padre e dal Figlio. Ma questo dimostra in lui non una minorazione, bensì una processione da altri.

Si parla inoltre di un altro tipo di missione secondo la quale il Figlio e lo Spirito Santo vengono inviati in maniera invisibile. Risulta infatti da quanto abbiamo detto che il Figlio procede dal Padre sotto forma di conoscenza, ossia in quanto Dio conosce se stesso; e che lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio sotto forma di amore, ossia in quanto Dio ama se stesso [c. 19]. Perciò quando dallo Spirito Santo uno viene costituito, come abbiamo visto, amatore di Dio [c. 21], lo Spirito Santo diviene suo ospite: e quindi viene ad

essere nell'uomo in una maniera nuova, cioè abitando in lui secondo un suo proprio nuovo effetto. Ma allo Spirito Santo il compimento di tale effetto nell'uomo deriva dal Padre e dal Figlio: perciò si dice che egli è inviato anche invisibilmente dal Padre e dal Figlio. E per lo stesso motivo si dice che il Figlio stesso è inviato invisibilmente nell'anima di un uomo, quando uno viene così imbevuto della conoscenza di Dio, da prorompere nell'amore di Dio. È evidente quindi che neppure questo secondo tipo di missione implica una minorazione nel Figlio o nello Spirito Santo, ma soltanto la loro processione da altri.

4. Così pure non esclude dalla divinità lo Spirito Santo il fatto che talora [dalla Sacra Scrittura] sono enumerati il Padre e il Figlio, senza ricordare lo Spirito Santo; esattamente come non esclude dalla divinità il Figlio, il fatto che talora viene nominato il Padre senza ricordare il Figlio [cfr. c. 8]. Infatti la Scrittura così facendo suggerisce l'idea che qualsiasi attributo divino venga affermato di una delle persone, deve intendersi di tutte, poiché esse sono un unico Dio. D'altra parte come Dio Padre non è concepibile senza il Verbo e senza l'amore, così è viceversa: perciò in ciascuno dei tre sono impliciti tutti e tre. Ecco perché talora viene nominato solo il Figlio per cose che sono comuni a tutte e tre le Persone; p. es., in quell'affermazione evangelica: « Nessuno conosce il Padre all'infuori del Figlio » (*Matt.*, XI, 27) sebbene conoscano il Padre anche il Padre e lo Spirito Santo. Così a proposito dello Spirito Santo si legge: « Le cose intime di Dio nessuno le conosce all'infuori dello Spirito di Dio » (*I Cor.*, II, 11); e tuttavia è certo che da questa conoscenza delle cose divine non sono esclusi né il Padre, né il Figlio.

5. È poi evidente l'impossibilità di dimostrare che lo Spirito Santo è una creatura, per il fatto che dalla Sacra Scrittura gli vengono attribuite delle cose che si riferiscono al moto. Infatti codeste espressioni vanno intese in senso metaforico; poiché è in tal senso che la Sacra Scrittura talora attribuisce il moto a Dio. Per es., in queste espressioni della *Genesi* (III, 8): « Avendo essi udito la voce del Signore il quale camminava nel Paradiso »; « Discenderò e vedrò se le loro opere corrispondono alle loro grida » (XVIII, 21). Perciò la frase suddetta, « Lo Spirito del Signore si librava sulle acque », va intesa nel senso in cui si dice che la volontà si porta sull'oggetto voluto, e l'amore sulla cosa amata. – Tuttavia ci sono degli esegeti

i quali riferiscono la frase non allo Spirito Santo, ma all'aria, la quale ha il suo luogo naturale sopra le acque, e quindi, per indicare le sue molteplici trasformazioni, sarebbe detto che « si librava sulle acque ». – Invece la frase: « Effonderò il mio Sipirito sopra ogni carne », va riferita al fatto che lo Spirito Santo è inviato agli uomini dal Padre e dal Figlio, come sopra abbiamo accennato [n. 3]. Nel verbo *effondere* poi è indicata, sia l'abbondanza degli effetti prodotti dallo Spirito Santo; sia il loro riversarsi da un fedele a molti altri, e da questi ad altri ancora, come avviene nell'effondersi, o traboccare di un liquido materiale.

6. Parimente la frase: « Prenderò parte del tuo spirito e la darò ad essi », non è riferita all'essenza, ovvero alla persona dello Spirito Santo, che è indivisibile; ma ai suoi effetti secondo i quali abita in noi, e che nell'uomo possono aumentare e diminuire; però non nel senso che quanto materialmente è tolto a uno viene conferito a un altro, come avviene nelle cose corporali; bensì perché doni consimili possono essere accresciuti in uno e diminuiti in un altro. Tuttavia l'aumento dell'uno non esige la diminuzione dell'altro, perché le cose spirituali possono essere possedute simultaneamente da molti, senza detrimento per nessuno. Perciò la frase non va intesa nel senso che bisognava togliere a Mosè una parte dei suoi beni spirituali per darli ad altri; ma va riferita alle sue funzioni, ovvero ai suoi compiti: poiché quanto fino ad allora lo Spirito Santo aveva compiuto per mezzo di Mosè, dopo lo avrebbe compiuto per mezzo di molti. – Così Eliseo non chiese che la persona dello Spirito Santo aumentasse del doppio; ma che i due effetti dello Spirito Santo presenti in Elia, cioè la profezia e il compimento dei miracoli, fossero anche in lui. – Però, sebbene niente impedisca che uno partecipi degli effetti dello Spirito Santo con più abbondanza di un altro, nella misura del doppio o di un'altra proporzione qualsiasi, essendo entrambi di una misura limitata; tuttavia non è credibile che Eliseo presumesse di chiedere questo, e cioè di superare il suo maestro nel possesso di tali effetti spirituali.

7. Dall'uso della Sacra Scrittura risulta evidente che per una certa analogia vengono attribuite a Dio le passioni dell'anima umana; come in quel testo dei *Salmi* (CV, 40): « Il Signore si accese d'ira contro il suo popolo ». Si dice infatti che Dio si adira per la somiglianza degli effetti: poiché egli punisce come fanno le persone

adirate. Infatti il *Salmo* citato aggiunge: « Li abbandonò nelle mani dei gentili » [v. 41]. – Ebbene, anche lo Spirito Santo si dice che « viene contristato » per la somiglianza degli effetti: poiché egli abbandona i peccatori, come le persone contristate abbandonano quelle che le contristano.

8. La Sacra Scrittura ha pure l'abitudine di attribuire a Dio certi effetti che egli produce nell'uomo, come in quel passo della *Genesi* (XXII, 12): « Ora, ho conosciuto che tu temi il Signore », ossia « l'ho fatto conoscere ». Ebbene, è in questo senso che lo Spirito Santo « prega », perché ci fa pregare: egli infatti produce l'amore di Dio nei nostri cuori, per cui desideriamo di goderne, e nel desiderarlo preghiamo.

9. Procedendo, lo Spirito Santo, come l'amore col quale Dio ama se stesso, dal momento che Dio ama se stesso e gli altri esseri per la sua bontà, è evidente che allo Spirito Santo spetta l'amore col quale Dio ci ama. E così pure spetta a lui l'amore col quale noi amiamo Dio; poiché è lui che ci rende amatori di Dio, come sopra abbiamo spiegato [c. 21]. Ebbene, sia per l'uno come per l'altro amore, spetta allo Spirito Santo di *essere donato*. Per l'amore col quale Dio ama noi, perché si usa dire che si dà a qualcuno il proprio amore, quando si comincia ad amarlo. – Sebbene Dio non cominci ad amare nessuno in un dato tempo, se si considera la volizione divina con la quale egli ci ama, tuttavia l'effetto del suo amore in qualcuno comincia in un dato tempo, cioè quando lo attira a sé. – E per l'amore col quale noi amiamo Dio, perché è lo Spirito Santo a produrre codesto amore in noi: infatti è per esso che egli abita in noi, come abbiamo spiegato [c. 21], possedendolo per il fatto che godiamo del suo operare in noi. E poiché spetta allo Spirito Santo di essere in noi e di essere posseduto da noi, mediante l'amore che causa, procedendo dal Padre e dal Figlio, è giusto che si dica che egli ci è dato dal Padre e dal Figlio. Né per questo egli si dimostra inferiore al Padre e al Figlio; bensì dimostra che ha origine da essi. Ma si dice pure che egli si dà a noi da se stesso, perché causa in noi insieme al Padre e al Figlio l'amore con il quale abita in noi.

10. Sebbene lo Spirito Santo sia vero Dio e abbia la vera natura divina dal Padre e dal Figlio, non è però necessario che sia figlio. Un essere infatti si dice figlio perché è generato; cosicché se un dato essere ricevesse da un altro quella data natura non per via di gene-

razione, ma in un altro modo qualsiasi, non avrebbe il carattere di figlio. Se un uomo, p. es., mediante un potere a lui concesso da Dio, formasse un uomo con una parte del suo corpo, oppure con una azione esterna, come produce i manufatti, l'uomo così prodotto non potrebbe dirsi figlio di chi lo ha formato, perché non deriverebbe da lui per nascita. Ebbene, la processione dello Spirito Santo non ha l'aspetto di nascita, come sopra abbiamo spiegato [c. 19]. Perciò lo Spirito Santo, pur ricevendo dal Padre e dal Figlio la natura divina, tuttavia non può dirsi loro Figlio.

11. Ed è ragionevole che soltanto in Dio la natura venga comunicata in più modi: perché solo in Dio l'operazione s'identifica col proprio essere. Perciò siccome in lui, come in qualsiasi natura intellettiva, è presente l'intellezione e il volere, è necessario che la realtà che in lui procede, o con un procedimento intellettivo — cioè come Verbo —, o con un procedimento affettivo e volitivo — cioè come Amore — abbia l'essere divino, e che sia Dio. E così tanto il Figlio quanto lo Spirito Santo è vero Dio.

E questo basti circa la divinità dello Spirito Santo. Per gli altri aspetti che possono fare difficoltà circa la sua processione, bisogna rifarsi a considerare quanto abbiamo detto sulla generazione del Figlio [cc. 13, 14].

Capitolo XXIV

COME LO SPIRITO SANTO PROCEDA [ANCHE] DAL FIGLIO [1]

Si riscontra però che alcuni errano circa la processione dello Spirito Santo, affermando che egli non procederebbe dal Figlio[2]. Dobbiamo quindi dimostrare che lo Spirito Santo procede dal Figlio.

1. Il. pp.: I, q. 36, aa. 2-4; *Sent.*, I, d. 11, aa. 1, 2, 4; d. 12, a. 3; d. 29, a. 4; *De Pot.*, q. 10, aa. 4, 5; *Contra Err. Graec.*, P. II, cc. 26-32; *Comp. Theol.*, c. 49; *Contra Graecos, Armenos, etc.*, c. 4; *In Ioann.*, c. 15, lect. 6; c. 16, lect. 4.

2. Si confuta l'errore dei greci scismatici che cominciarono contestando fin dall'epoca di Fozio [827-898 c.] la legittimità del *Filioque*, ossia l'aggiunta di tale espressione nel Simbolo Niceno-Costantinopolitano. La questione fu ampiamente discussa in tutti i tentativi compiuti nel medioevo per mettere fine allo scisma. Nell'epoca in cui fu composta l'Opera le discussioni erano molto vivaci, per il contatto quotidiano con gli scismatici dovuto alla costituzione dell'impero latino d'Oriente [1204-1261], alle sue drammatiche vicende, e ai residui possessi latini nelle isole dell'Egeo e del Mediterraneo orientale.

1. Dalla Sacra Scrittura risulta evidente che lo Spirito Santo è Spirito del Figlio; poiché in S. Paolo si legge: « Se uno non ha lo Spirito di Cristo, questi non gli appartiene » (*Rom.*, VIII, 9). Ma perché non si dica che lo Spirito il quale procede dal Padre è diverso dallo Spirito del Figlio, dalle parole stesse dell'Apostolo si dimostra che lo Spirito del Padre è identico allo Spirito del Figlio. Infatti al testo addotto, « Se uno non ha lo Spirito di Cristo, non gli appartiene », segue quest'altra espressione: « Se lo Spirito Dio abita in voi... ». – Né lo Spirito Santo può dirsi Spirito di Cristo per il solo fatto che Cristo lo ha posseduto in quanto uomo, cui si riferisce quel testo di S. Luca (IV, 1): « Gesù, pieno di Spirito Santo, ci allontanò dal Giordano ». Infatti S. Paolo scrive: « Poiché siete figli di Dio, Dio ha inviato lo Spirito del suo Figliuolo nei vostri cuori, il quale grida: Abba, Padre » (*Gal.*, IV, 6). Perciò lo Spirito Santo ci rende figli di Dio in quanto è Spirito del Figlio di Dio. Ora, noi diventiamo figli di Dio adottivi, rendendoci simili al Figlio naturale di Dio, conforme all'insegnamento di S. Paolo: « Coloro che egli ha preconosciuti, li ha anche predestinati ad essere conformi all'immagine del Figlio suo, affinché questi sia il primogenito tra molti fratelli » (*Rom.*, VIII, 29). Quindi lo Spirito Santo è lo Spirito di Cristo, in quanto questi è il Figlio naturale di Dio. Ora, lo Spirito Santo non può dirsi Spirito del Figlio di Dio per una relazione diversa da quella dovuta all'origine: poiché in Dio esiste questa sola distinzione. Perciò si deve concludere che lo Spirito Santo è Spirito del Figlio in quanto procede da lui.

2. Lo Spirito Santo è inviato dal Figlio; poiché sta scritto: « Quando verrà il Paraclito che io vi manderò dal Padre » (*Giov.*, XV, 26). Ora, colui che invia deve avere una certa autorità sull'inviato. Dunque bisogna dire che il Figlio ha una certa autorità sullo Spirito Santo: che non può essere di dominio o di superiorità, ma solo in base all'origine. Dunque lo Spirito Santo procede dal Figlio. – Se uno replicasse che anche il Figlio è inviato dallo Spirito Santo, perché nel Vangelo (*Luca*, IV, 18, 21) il Signore afferma che in lui si erano adempiute le parole di Isaia [LXI, 1]: « Lo Spirito del Signore è sopra di me, egli mi ha mandato ad annunziare ai poveri la buona novella »; si deve rispondere che il Figlio si dice inviato dallo Spirito Santo secondo la natura assunta. Ma lo Spirito

Santo non ha assunto una natura creata, in base alla quale possa dirsi inviato dal Figlio, o subordinato alla sua autorità. Si deve quindi concludere che il Figlio ha autorità sullo Spirito Santo in rapporto alla sua persona eterna.

3. In Giovanni, XVI, 14, il Figlio afferma dello Spirito Santo: « Egli mi glorificherà, perché riceverà del mio ». Ora, non è possibile affermare che egli riceverà quanto è proprio del Figlio, p. es., l'essenza divina che il Figlio riceve dal Padre, senza riceverla dal Figlio. Infatti subito dopo si legge: « Tutto ciò che il Padre possiede è mio; ecco perché vi ho detto che riceverà del mio » [v. 15]. Poiché, se tutto ciò che appartiene al Padre appartiene anche al Figlio, bisogna che l'autorità, per la quale il Padre è principio dello Spirito Santo, appartenga anche al Figlio. Perciò lo Spirito Santo come riceve dal Padre quanto è del Padre, così riceve dal Figlio ciò che è del Figlio.

4. A sostegno di questa conclusione si possono addurre i testi dei dottori della Chiesa, anche greci. Infatti S. Atanasio afferma: « Lo Spirito Santo è dal Padre e dal Figlio, non fatto, non creato, non generato, ma procedente » [3]. – S. Cirillo, in una lettera che poi fu accolta dal Concilio di Calcedonia, scrive: « Lo Spirito è denominato Spirito di Verità, ed è lo Spirito della Verità, e promana da essa, come procede dal Padre stesso » [Ep. 17 *ad Nest.*]. — E nel suo libro *De Spiritu Sancto* [n. 37], Didimo afferma: « Né il Figlio è distinto dal Padre all'infuori che per quello che gli è dato dal Padre; né lo Spirito Santo è una sostanza distinta, all'infuori di quanto gli è dato dal Figlio ». – Ma è ridicolo ammettere come fanno alcuni che lo Spirito Santo « è del Figlio », oppure che « promana da lui », e negare che « ne procede ». Poiché il termine *procedere*, o *processione*, tra tutti quelli che indicano origine è quello più generico: cosicché qualunque cosa in qualsiasi modo derivi da un'altra si dice che proceda da essa. E poiché le cose di Dio è meglio designarle con i termini generici che con quelli specifici, il termine *processione* è quello più adatto per parlare dell'origine delle persone divine. Perciò se si concede che lo Spirito Santo « è dal Figlio », o che « promana dal Figlio », ne segue che « proceda da lui ».

3. Il simbolo atanasiano, qui citato, oggi viene comunemente considerato un simbolo occidentale tradotto in greco solo in un'epoca tardiva (cfr. DENZ.-S., nn. 75-76).

5. Inoltre in una determinazione del Quinto Concilio [Ecumenico] si legge: « Seguiamo in tutto i santi padri e dottori della Chiesa: Atanasio, Ilario, Basilio, Gregorio il Teologo e Gregorio Nisseno, Ambrogio, Agostino, Teofilo, Giovanni Costantinopolitano, Cirillo, Leone, Proclo; e accettiamo tutto quello che essi hanno spiegato sulla retta fede e a condanna degli eretici » [Conc. Costant., II, Sess. I; MANSI, *Concil.*, IX, p. 183]. Ora, da molti testi di S. Agostino, soprattutto nel suo *De Trinitate* e nel suo commento a S. Giovanni, è evidente che lo Spirito Santo procede dal Figlio. Dunque bisogna ammettere che lo Spirito Santo è dal Figlio come è dal Padre.

6. Ciò appare chiaramente anche da inoppugnabili argomenti [4]. Infatti:

a) Se togliamo dagli esseri reali la distinzione materiale, che tra le persone divine non può avere luogo, più cose non possono distinguersi che per qualche opposizione. Cose infatti che non hanno tra loro nessuna opposizione, non possono trovarsi insieme nella medesima realtà causandovi una distinzione: infatti, bianchezza e triangolarità, sebbene siano cose diverse, non essendo opposte tra loro, possono trovarsi nell'identico soggetto. Ora, secondo la fede cattolica si deve presupporre che lo Spirito Santo sia distinto dal Figlio: altrimenti non ci sarebbe la trinità, ma la dualità delle persone. Perciò questa distinzione deve derivare da un'opposizione. Ma non può derivare dall'opposizione di *affermazione e negazione* [cfr. *Categor.*, c. 8]; perché questa si applica alla distinzione tra enti e non enti. – E neppure dall'opposizione di *privazione ed abito*: poiché così si distinguono le cose imperfette da quelle perfette. – Non dall'opposizione *di contrarietà*. Perché così si distinguono solo le cose che sono diverse secondo la forma, come insegnano i Filosofi [cfr. *Metaphys.*, X, c. 9, n. 5]. Distinzione questa che non è ammissibile tra le persone divine, avendo esse un'unica forma e un'unica essenza, secondo l'accenno dell'Apostolo ai *Filippesi* (II, 6), quando dice del Figlio, « il quale essendo nella forma di Dio... », ossia del Padre. – Perciò rimane che una persona divina non si distingua

4. Gli argomenti che seguono sono di carattere schiettamente « teologico ». All'atto pratico S. Tommaso dimostra che cosa egli intende per teologia. L'arduità del tema giustifica pienamente la difficoltà del testo.

dall'altra se non per l'opposizione *di relazione*: il Figlio infatti si distingue dal Padre secondo l'opposizione relativa esistente tra padre e figlio. Poiché tra le persone divine non ci può essere altra opposizione relativa all'infuori di quella secondo l'origine. Infatti gli opposti correlativi fondano la loro opposizione, o sulla *quantità*, come il doppio e la metà; oppure sul rapporto di *azione* e *passione* come padrone e servo, movente e mosso, padre e figlio. A loro volta, dei correlativi che si fondano sulla quantità, alcuni si fondano su una diversa quantità, come *doppio* e *metà*, *più* e *meno*; altri sulla stessa unità, p. es., l'*identico* che indica l'unità nella sostanza; l'*uguale*, che indica l'unità nella quantità; il *simile* che indica l'unità nella qualità. Ora, le persone divine non possono distinguersi per delle relazioni fondate sulla diversità di *quantità*: perché ciò eliminerebbe l'uguaglianza delle tre persone. E neppure si distinguono per le relazioni che si fondano sull'*unità*: poiché codeste relazioni non causano nessuna distinzione, ma si riferiscono piuttosto all'identità, anche se qualcuna di esse presuppone una distinzione. D'altra parte in tutte le relazioni fondate sul rapporto di *azione* e *passione* uno dei correlativi fa da subietto, ed è di minore virtù, ad eccezione che nelle relazioni d'origine, in cui non viene indicata nessuna minorazione, perché si riscontrano degli esseri i quali producono esseri consimili ed uguali secondo la propria virtù e la propria natura. Perciò si deve concludere che le persone divine non si possono distinguere tra loro che per l'opposizione relativa secondo l'origine. – Quindi, se lo Spirito Santo si distingue dal Figlio, è necessario che derivi da lui: poiché non è possibile affermare che sia il Figlio a derivare dallo Spirito Santo, essendo piuttosto lo Spirito Santo ad essere denominato dal Figlio, e ad essere dato dal Figlio.

b) Dal Padre derivano sia il Figlio che lo Spirito Santo. Perciò il Padre va riferito, come principio a ciò che è da un principio, tanto al Figlio che allo Spirito Santo. Ma egli viene così riferito al Figlio a motivo della paternità, non così allo Spirito Santo: altrimenti lo Spirito Santo sarebbe figlio; poiché la paternità non si riferisce che al Figlio. Quindi nel Padre deve esserci un'altra relazione con la quale si riferisce allo Spirito Santo, e che si denomina *spirazione*. Parimente, essendoci nel Figlio una relazione con la quale si riferisce al Padre, e che si denomina *filiazione*, deve essercene un'altra nello Spirito Santo mediante la quale questi si riferisce al

Padre, e che si denomina *processione*. Cosicché secondo l'origine del Figlio dal Padre si hanno due relazioni, una nell'originante e l'altra nell'originato, cioè *paternità* e *filiazione*; e ce ne sono altre due in forza dell'origine dello Spirito Santo, cioè *spirazione* e *processione*. Perciò paternità e spirazione non costituiscono due persone, ma appartengono entrambe all'unica persona del Padre: poiché non hanno un'opposizione reciproca. Quindi neppure filiazione e processione costituirebbero due persone; ma apparterrebbero a una sola, se non avessero un'opposizione reciproca. Ma non può esserci altra opposizione che secondo l'origine. Dunque è necessario che tra Figlio e Spirito Santo ci sia un'opposizione d'origine nel senso che l'uno deriva dall'altro.

c) Tutte le entità che hanno un attributo comune, se si distinguono tra loro, bisogna che si distinguano per delle differenze essenziali e non accidentali riguardanti quel dato comune: *uomo* e *cavallo*, p. es., hanno in comune l'*animalità*, ma si distinguono tra loro non già per il colore bianco o nero, che è accidentale per l'animale, bensì per la razionalità e l'irrazionalità, che sono differenze essenziali dell'animale; poiché l'animale essendo un essere che ha l'anima, bisogna che venga distinto dai vari tipi di anima, quali sono ragionevole e non ragionevole. Ora, è evidente che il Figlio e lo Spirito Santo hanno in comune « l'essere da altri », perché entrambi sono dal Padre: e per questo giustamente il Padre differisce dall'uno e dall'altro, in quanto è innascibile. Perciò se lo Spirito Santo si distingue dal Figlio, bisogna che si distingua per delle differenze che distinguono essenzialmente « l'essere da altri ». E queste non possono essere che dello stesso genere, ossia perché l'uno deriva dall'altro. Quindi perché lo Spirito Santo si distingua dal Figlio è necessario che derivi dal Figlio.

d) Se uno dicesse che lo Spirito Santo si distingue dal Figlio, non perché è dal Figlio, ma per la loro diversa origine dal Padre, rispondiamo che in realtà queste due diverse cose devono identificarsi. Infatti, se lo Spirito Santo è distinto dal Figlio, è necessario che le loro rispettive origini, o processioni siano distinte. Ora, due origini possono distinguersi tra loro solo per il termine, oppure per il principio, o per il soggetto. L'origine, p. es., di un cavallo differisce dall'origine di un bove per il rispettivo termine, in quanto codeste due origini terminano a due nature specificamente diverse.

La diversità a motivo del principio si ha nell'ipotesi che in un'identica specie di animali, alcuni siano generati per la sola virtù attiva del sole; mentre altri lo siano per la combinazione di essa con la virtù attiva del seme. Si ha poi una diversità di origine a motivo del soggetto, nel fatto, p. es., che la generazione di questo e di quell'altro cavallo, la natura specifica viene ricevuta in una materia diversa. Ebbene quest'ultima distinzione che proviene dalla diversità di soggetto, nelle persone divine non può aver luogo, essendo esse del tutto immateriali. Così pure è impossibile la distinzione delle loro processioni a motivo dei diversi termini, se è lecito esprimersi così: perché con la nascita il Figlio riceve l'unica e identica natura divina che lo Spirito Santo riceve con la sua processione. Perciò rimane che le rispettive origini non si posson distinguere che a motivo del diverso principio. Ora, è evidente che il principio dell'origine del Figlio è il solo Padre. Quindi se principio della processione dello Spirito Santo fosse il solo Padre, tale processione non si distinguerebbe dalla generazione del Figlio: cosicché lo stesso Spirito Santo non sarebbe distinto dal Figlio. Perciò affinché si abbiano distinte processioni e distinti procedenti, è necessario affermare che lo Spirito Santo non deriva dal solo Padre, ma dal Padre e dal Figlio.

e) Se uno poi replicasse che le due suddette processioni sono distinte secondo il loro principio, in quanto il Padre produce il Figlio per via d'intelligenza come Verbo, mentre produce lo Spirito Santo per via di volontà, come Amore; si risponderebbe che in base a questo bisognerebbe affermare che in Dio si distinguono due processioni e due procedenti in base alla distinzione tra intelletto e volontà. Ma intelletto e volontà in Dio Padre non si distinguono realmente, bensì solo razionalmente come abbiamo visto nel *Primo libro* [cc. 45, 73]. Perciò ne seguirebbe che le due processioni e i due procedenti si distinguerebbero solo razionalmente. Ma cose che differiscono solo secondo ragione, possono predicarsi l'una dell'altra: infatti affermiamo la verità dicendo che la volontà divina è l'intelletto divino, e viceversa. Perciò sarebbe anche vero affermare che lo Spirito Santo è il Figlio, e viceversa: il che costituisce l'eresia di Sabellio [cfr. c. 5]. Quindi per distinguere lo Spirito Santo dal Figlio non basta dire che il Figlio procede per via d'intelletto e lo Spirito Santo per via di volontà, se non si aggiunge che lo Spirito Santo deriva anche dal Figlio.

f) Per il fatto stesso che si afferma che lo Spirito Santo procede per via di volontà, e il Figlio per via d'intelletto, ne segue che lo Spirito Santo procede dal Figlio. Infatti l'amore procede dal verbo mentale: poiché non possiamo amare niente senza averlo concepito col verbo mentale.

g) Considerando le diverse specie delle cose si rileva che in esse esiste un certo ordine: poiché i viventi sono superiori agli esseri non viventi, gli animali al di sopra delle piante, e l'uomo al di sopra degli altri animali: e in ciascuno di questi generi si riscontrano vari gradi secondo le diverse specie. Ecco perché Platone affermava che le specie delle cose sarebbero i numeri [cfr. *Physic.*, VII, c. 4, n. 14], i quali variano per l'addizione e la sottrazione di un'unità. Ed è per questo che nelle sostanze immateriali non ci può essere altra distinzione se non quella basata sul loro ordine. Ora, nelle persone divine, che sono del tutto immateriali, non può esserci altro ordine che l'ordine di origine. Perciò non possono distinguersi due persone procedenti da una data persona, se una di esse non procede dall'altra. Quindi lo Spirito Santo deve procedere dal Figlio.

h) Il Padre e il Figlio quanto all'unità dell'essenza non differiscono, se non perché questi è il Padre e questi è il Figlio. Quindi, tutto ciò che è estraneo a questa distinzione è comune al Padre e al Figlio. Ora, essere principio dello Spirito Santo è estraneo alla nozione di paternità e di filiazione: poiché la relazione per cui il Padre è Padre è diversa da quella per cui il Padre è principio dello Spirito Santo, come sopra [n. 6, *b*] abbiamo spiegato. Dunque essere principio dello Spirito Santo è comune al Padre e al Figlio.

i) Quanto non è contro la ragione propria di una cosa non è impossibile che le si addica, se non per un motivo accidentale. Ebbene, essere principio dello Spirito Santo non è contro la ragione propria di Figlio: né in quanto è Dio, perché il Padre stesso è principio dello Spirito Santo; né in quanto è Figlio, perché la processione dello Spirito Santo è distinta da quella del Figlio. D'altra parte niente impedisce che chi deriva da un principio secondo una data processione, possa essere principio di un'altra processione. Quindi non è impossibile che il Figlio sia principio dello Spirito Santo. Ora quello che non è impossibile, può essere. Ma « in Dio non c'è differenza tra potere ed essere » [*Physic.*, III, c. 4, n. 9]. Dunque il Figlio è principio dello Spirito Santo.

Capitolo XXV

ARGOMENTI DI COLORO I QUALI INTENDONO ESCLUDERE CHE LO SPIRITO SANTO PROCEDA DAL FIGLIO E LORO SOLUZIONE [1]

Alcuni, volendo resistere con pertinacia alla verità, adducono degli argomenti in contrario che sono appena degni di risposta. Infatti:

1. Essi rilevano che il Signore parlando della processione dello Spirito Santo, nel dire che procede dal Padre non fa nessuna menzione del Figlio, com'è evidente in *Giovanni*, XV, 26: « Quando verrà il Paraclito che io vi manderò dal Padre, lo spirito di Verità che procede dal Padre... ». Quindi, siccome di Dio non si deve credere altro che quanto è insegnato dalla Scrittura, non si deve affermare che lo Spirito Santo procede dal Figlio.

Ma questo argomento è del tutto frivolo. Infatti, data l'unità dell'essenza, quanto la Scrittura afferma di una persona va inteso pure delle altre, a meno che ciò non sia incompatibile con le loro proprietà personali, anche se si aggiunge una frase esclusiva. Sebbene infatti il Vangelo dica che « nessuno conosce il Figlio all'infuori del Padre » (*Matt.*, XI, 27), tuttavia non si esclude dalla cognizione del Figlio né il Figlio stesso, né lo Spirito Santo. Perciò anche se nel Vangelo si dicesse che lo Spirito Santo non procede che dal Padre, ciò non escluderebbe che egli proceda dal Figlio; poiché questo non è incompatibile con le proprietà del Figlio, come sopra abbiamo spiegato. – E non c'è da meravigliarsi che il Signore abbia detto che lo Spirito Santo proceda dal Padre, senza menzionare se stesso: perché egli è solito riferire ogni cosa al Padre, dal quale deriva tutto quello che lui stesso possiede; come quando afferma: « La mia dottrina non è mia, ma del Padre che mi ha mandato » (*Giov.*, VII, 16). E si riscontrano nelle parole del Signore molte affermazioni di questo genere, per far risaltare nel Padre l'autorità o dignità di principio. – E tuttavia nella frase in discussione egli non tacque del tutto di essere lui stesso principio dello Spirito Santo, chiamandolo « Spirito della Verità », mentre in precedenza [c. 14, 6] aveva affermato di essere lui stesso « la Verità ».

1. ll. pp.: come al capitolo precedente.

2. Inoltre essi obbiettano che in alcuni Concili viene proibito sotto pena di scomunica di aggiungere qualcosa nel *Credo*, nel quale a proposito della processione dello Spirito Santo non si fa menzione del Figlio. Perciò ne deducono che i Latini siano scomunicati, avendo essi fatta un'aggiunta nel *Credo*.

Ma questi discorsi non reggono. Poiché nel Concilio di Calcedonia [Art. V] si spiega che i Padri radunati a Costantinopoli corroborarono la dottrina del Concilio di Nicea, « non perché le mancasse qualche cosa, ma per chiarire il loro insegnamento circa lo Spirito Santo, contro coloro che tentavano di negare che egli fosse Signore ». Ebbene, la stessa cosa vale a proposito della processione dello Spirito Santo, ossia che essa è contenuta implicitamente nel Simbolo Costantinopolitano, nell'affermazione che egli « procede dal Padre »; perché quanto è attribuito al Padre dev'essere attribuito anche al Figlio, come abbiamo spiegato sopra [c. 8]. E per tale aggiunta basta l'autorità del Romano Pontefice, dalla quale furono confermati anche gli antichi Concili.

3. Adducono anche, tra l'altro, che lo Spirito Santo, essendo semplice, non può derivare da due persone; e che lo Spirito Santo, se procede perfettamente dal Padre non procede dal Figlio; ed altre ragioni del genere, che facilmente possono essere risolte anche da chi è poco esercitato in teologia. Infatti il Padre e il Figlio costituiscono un principio unico dello Spirito Santo, perché unica è la virtù di Dio, e producono lo Spirito Santo con un'unica produzione: allo stesso modo che le tre persone costituiscono un unico principio del creato, e lo producono con un'unica operazione.

Capitolo XXVI

IN DIO NON CI SONO CHE TRE PERSONE: IL PADRE, IL FIGLIO E LO SPIRITO SANTO[1]

Da quanto abbiamo detto bisogna concludere che nella natura divina sussistono tre persone, il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, distinte tra loro dalle sole relazioni reciproche. Infatti il Padre si distingue dal Figlio per la relazione di paternità e di innascibilità;

1. Il. pp.: I, q. 30, a. 2; *Sent.*, I, d. 10, a. 5; d. 33, a. 2, ad 1; *De Pot.*, q. 9, a. 9; *Comp. Theol.*, cc. 56, 60.

il Figlio si distingue dal Padre per la relazione di filiazione; il Padre e il Figlio si distinguono dallo Spirito Santo per la « spirazione »; e lo Spirito Santo si distingue dal Padre e dal Figlio per la processione di amore con la quale procede da entrambi.

Oltre queste tre, non è possibile ammettere nella natura divina una quarta persona. Infatti:

1. Le persone divine, identificandosi nell'essenza, non possono distinguersi che per le relazioni di origine, come sopra [c. 24] abbiamo visto. Ma queste relazioni di origine non possono essere secondo la derivazione delle cose esterne; poiché l'essere che procede in tal modo non sarebbe coessenziale al proprio principio: ma è necessario limitarsi alle processioni interiori. Ora, procedere restando all'interno del proprio principio, si riscontra solo nell'operazione dell'intelletto e della volontà, com'è evidente da quanto abbiamo detto [cc. 11, 19]. Perciò le persone divine non possono moltiplicarsi che nei limiti delle processioni dell'intelletto e della volontà. Ma in Dio non è possibile che un'unica processione di ordine intellettivo: poiché la sua intellezione è unica, semplice e perfetta, perché nell'intendere se stesso egli intende tutte le altre cose. Cosicché in Dio non può esserci che un'unica processione del Verbo. Parimente è necessario che sia unica la processione di amore: perché anche la volizione di Dio è unica e semplice, in quanto egli ama ogni altra cosa amando se stesso. Perciò non è possibile che in Dio ci siano più di due persone procedenti: la prima che procede intellettualmente come Verbo, cioè il Figlio; e la seconda che procede quale amore, cioè lo Spirito Santo. C'è inoltre una persona che non procede, cioè il Padre. Dunque nella Trinità non possono esserci che tre persone.

2. Posto che le persone divine devono distinguersi necessariamente secondo la processione, dal momento che la persona non può avere con la processione che tre tipi di rapporti: ossia, o non procede affatto, come avviene nel Padre; o procede da un non procedente, come avviene nel Figlio; o procede da un procedente, come avviene nello Spirito Santo; è impossibile ammettere più di tre persone.

3. Sebbene in altri viventi le relazioni d'origine possano moltiplicarsi, cosicché nella natura umana ci sono molti padri e molti figli, nella natura divina ciò è assolutamente impossibile. La filiazione infatti, essendo di un'unica specie in ciascuna natura, non può moltiplicarsi che mediante la materia, o il soggetto in cui si attua, come avviene per le altre forme. Perciò, siccome in Dio non

esiste materia o soggetto, e le relazioni stesse in lui sono sussistenti, come sopra abbiamo spiegato [c. 14], è impossibile che in Dio ci siano più filiazioni. E lo stesso vale per le altre relazioni di origine. Perciò in Dio ci sono soltanto tre persone.

Se uno replicasse che il Figlio, essendo perfetto Dio, possiede una virtù intellettiva perfetta in modo da poter produrre un suo verbo mentale; e così pure lo Spirito Santo, essendo bontà infinita, la quale è principio di ogni comunicazione, può, come lui, a sua volta comunicare a un'altra persona divina la natura divina; si dovrebbe ribattere che il Figlio è Dio come generato, non già come generante: cosicché la potenza intellettiva è in lui come in colui che procede quale Verbo, non già come in colui che produce il Verbo. Parimente lo Spirito Santo essendo Dio come procedente, possiede la bontà infinita come la persona che la riceve, non già come quella che comunica alle altre la bontà infinita. Infatti le persone non si distinguono tra loro se non per relazioni reciproche, come sopra abbiamo spiegato [cc. 14, 24]. Perciò nel Figlio c'è tutta la pienezza della divinità che è numericamente nel Padre, ma con una relazione di nascita; mentre nel Padre è presente con una relazione di generazione attiva. Se quindi la relazione del Padre si attribuisse al Figlio, si eliminerebbe ogni distinzione. E lo stesso si dica dello Spirito Santo.

4. Di questa Trinità divina è possibile riscontrare una somiglianza nella mente umana. La mente stessa infatti, dal momento che conosce se stessa attualmente, concepisce in sé un suo verbo mentale, che altro non è se non la specie intenzionale della mente stessa, ossia la *mente intellettualmente concepita* esistente nell'anima. Ma la mente amando se stessa [così conosciuta] produce se stessa nella volontà come oggetto amato. Ma nel processo interiore non fa altri passi, bensì si chiude in un circolo, tornando con l'amore alla sostanza stessa dalla quale era incominciato il processo di derivazione con la specie intenzionale dell'intelletto: ché si procede piuttosto agli effetti esterni, quando dall'amore di sé la mente passa a compiere qualche cosa. Cosicché nella mente si riscontrano tre cose: la mente stessa, principio della « processione », esistente nella sua natura; la mente intellettualmente concepita; e la mente amata presente nella volontà. Però queste tre cose non sono una sola natura: perché l'intellezione della nostra mente non s'identifica col proprio atto esistenziale, né la propria volizione s'identifica con la propria esistenza

o con la propria intellezione. E per questo appunto la mente in quanto conosciuta e in quanto amata non sono persone distinte, non essendo sussistenti. Anzi, neppure la mente stessa, esistente nella sua natura, è persona, non essendo il sussistente nella sua totalità, ma solo parte di una realtà sussistente, cioè dell'uomo. – Perciò nella nostra mente c'è una somiglianza della trinità divina quanto alla processione, « la quale moltiplica la Trinità » [Boet., *De Trinit.*, 6]: poiché, com'è evidente da quanto abbiamo detto, nella natura divina c'è Dio ingenerato, principio di tutte le processioni divine, cioè il Padre; Dio generato, quale verbo concepito dall'intelletto, cioè il Figlio; e c'è Dio che procede quale amore, ossia lo Spirito Santo. All'interno quindi della natura divina non si riscontrano altre processioni, ma solo processioni ad extra, ossia derivazioni di effetti esterni. Ma la mente umana è impari nel rappresentare la Trinità divina, per il fatto che Padre, Figlio e Spirito Santo sono di una stessa identica natura, e ciascuno di essi è una perfetta persona, perché in Dio intellezione e volizione s'identificano con l'essere divino, come sopra abbiamo spiegato [lib. I, cc. 45, 73]. Perciò la somiglianza divina nell'uomo va considerata come la somiglianza di Ercole nel marmo: si limita cioè a rappresentare la forma, ma esclude l'identità di natura. Ecco perché si dice che nella mente, o anima dell'uomo, c'è l'immagine di Dio [cfr. c. 11], secondo le parole della *Genesi* (I, 26): « Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza ».

Una certa somiglianza della Trinità divina si riscontra anche negli altri esseri: poiché qualsiasi cosa esiste nella propria sostanza; è attuata da una specie; ed ha un determinato ordine o tendenza. Ora, com'è evidente da quanto abbiamo detto [cc. 11, 19], la specie intenzionale concepita nell'intelletto è come l'impressione della specie nella realtà naturale; e l'amore è come l'inclinazione, o l'ordine esistente nelle cose naturali. Perciò anche le specie delle cose naturali rappresentano lontanamente il Figlio; mentre il loro ordine rappresenta lo Spirito Santo. Ecco perché, per questa lontana ed oscura rappresentazione esistente negli esseri privi di ragione, si dice che in essi c'è un *vestigio* della Trinità, non un'*immagine*, come accennano quelle parole di Giobbe (XI, 7): « Che forse tu puoi comprendere le vestigia di Dio...? ».

E questo per il momento basti per quanto riguardi il trattato della trinità divina.

Capitolo XXVII

L'INCARNAZIONE DEL VERBO SECONDO LA SACRA SCRITTURA [1]

Nei capitoli precedenti [cc. 4, 8], parlando della generazione divina, abbiamo detto che al Figlio di Dio, ossia al Signore nostro Gesù Cristo, alcune cose spettano secondo la natura divina, e altre secondo la natura umana; e quest'ultima, essendo stata assunta da lui nel tempo, ne è risultata l'incarnazione del Figlio di Dio. Perciò ora rimane da parlare del mistero stesso dell'Incarnazione [cfr. c. 1], il quale tra le opere di Dio è quello che più sorpassa la ragione: poiché non si può pensare nessun'opera divina più mirabile di questa, che il vero Dio, il Figlio di Dio, diventasse vero uomo. E poiché tra tutte essa è l'opera più meravigliosa, è giusto che tutti gli altri miracoli siano ordinati alla fede in questo avvenimento mirabilissimo: poiché « ciò che costituisce il massimo in un dato genere sembra esser causa delle altre cose che rientrano in esso » [cfr. *Metaph.*, I, c. 1, n. 5].

Ebbene, noi affermiamo questa mirabile incarnazione dietro l'insegnamento della rivelazione divina. Infatti in *Giov.*, I, 14 si legge: « Il Verbo si è fatto carne, ed ha abitato fra noi ». – E l'Apostolo Paolo ha scritto ai *Filippesi* (II, 6, 7), parlando del Figlio di Dio: « Sussistendo nella natura di Dio, non considerò questa sua eguaglianza con Dio come una rapina, ma annientò se stesso, assumendo la natura di schiavo, facendosi simile all'uomo, riscontrato quanto all'esterno quale uomo ».

E questo mostrano chiaramente le parole dello stesso Signore Gesù Cristo; poiché talora egli dice di se stesso cose umili ed umane, come nelle espressioni seguenti: « Il Padre è maggiore di me » [*Giov.*, XIV, 28]; « L'anima mia è triste fino alla morte »

1. Inizia con questo capitolo il trattato sull'Incarnazione, che si estende fino al c. 55 incluso. L'impostazione apologetica dell'Opera risulta qui in maniera evidente. Infatti, a differenza delle altre opere, viene affrontato direttamente il problema centrale della fede cristiana, dimostrando da tutti gli indizi irrefutabili la divinità di Cristo. Ecco perché è difficile, per non dire impossibile, trovare altrove dei veri e propri passi paralleli. Esistono solo dei testi affini sotto determinati aspetti. Vedi, p. es., III, q. 43, a. 4; *Sent.*, III, prol.; *Comp. Theol.*, cc. 185, 238; *In Ioann.*, c. 10, lect. 6; c. 14, lect. 3.

[*Matt.*, XXVI, 38]; mentre talora egli si attribuisce cose sublimi e divine, p. es.: « Io e il Padre siamo una cosa sola » [*Giov.*, X, 30]; « Tutto ciò che appartiene al Padre è mio » [*ibid.*, XVI, 15]; prerogative queste che certamente gli spettano secondo la natura divina.

La stessa cosa risulta chiaramente dagli episodi della vita del Signore. Poiché spetta alla natura umana il fatto che egli temesse, si rattristasse, avesse fame e morisse. Mentre il fatto di guarire gli infermi con la propria autorità, di risuscitare i morti, di comandare efficacemente agli elementi del mondo, di cacciare i demoni, di rimettere i peccati, di risuscitare dai morti quando voleva, e finalmente di salire al cielo, dimostra che era presente in lui la potenza di Dio.

Capitolo XXVIII

L'ERRORE DI FOTINO CIRCA L'INCARNAZIONE [1]

Ci furono alcuni però, i quali, depravando il senso della Scrittura, si fecero un falso concetto della divinità e dell'umanità del Signore nostro Gesù Cristo.

Alcuni infatti, come Ebione e Cerinto, seguiti poi da Paolo di Samosata e da Fotino [2], ammettevano in Cristo solo la natura umana; mentre si raffiguravano la sua divinità non come a lui dovuta per natura, bensì come un'eccezionale partecipazione della gloria di Dio, che Cristo si sarebbe meritata con le sue opere, come sopra abbiamo già ricordato [cc. 4, 9] [3].

Ora, questa tesi, a parte quanto sopra abbiamo già detto [*ibid.*], elimina il mistero dell'Incarnazione. Infatti, secondo costoro, Dio non sarebbe stato lui ad assumere la carne per farsi uomo; ma sarebbe stato piuttosto l'uomo carnale a diventare Dio. Cosicché non sarebbe vera l'affermazione di Giovanni [I, 14], che « il Verbo si è fatto carne »; ma piuttosto il contrario, cioè che « la carne si è fatta Verbo ».

1. II. pp.: III, q. 2, a. 11; q. 16, a. 1; q. 28, a. 1; q. 35, a. 4; *Comp. Theol.*, c. 202.
2. A proposito di questi eretici vedi sopra p. 979, nota.
3. È facile riconoscere che dal secolo XVIII al secolo XX sostanzialmente questo stesso motivo, aggiungendovi l'enorme bagaglio di erudizione moderna. Ma il motivo di fondo non è mutato.

Così pure non spetterebbe al Figlio di Dio l'annientarsi o il discendere, ma piuttosto spetterebbe all'uomo e la glorificazione e l'ascensione. Cosicché non sarebbe vero quello che dice l'Apostolo [*Filip.*, II, 6, 7]: « Il quale, sussistendo nella natura di Dio, annientò se stesso assumendo la natura di schiavo »; ma si avrebbe la sola esaltazione dell'uomo alla gloria di Dio, di cui si parla in seguito in quel testo [v. 9]: « Per questo Dio lo ha esaltato... ».

E neppure sarebbe vera l'affermazione del Signore: « Sono disceso dal cielo » (*Giov.*, VI, 38), ma solo quell'altra in cui dice: « Ascendo al Padre mio » [*Giov.*, XX, 17]: mentre la Scrittura congiunge l'una e l'altra cosa. Infatti il Signore ha detto: « Nessuno sale al cielo fuorché colui che è disceso dal cielo, il figlio dell'uomo che è in cielo » (*Giov.*, III, 13); e S. Paolo scrive (*Efes.*, IV, 10): « Colui che discende è quello stesso che ascende sopra tutti i cieli ».

Inoltre al Figlio così non spetterebbe di essere mandato dal Padre, né di essere uscito dal Padre per venire al mondo, ma solo di andare dal Padre; sebbene lui stesso unisca le due cose affermando, in *Giov.*, XVI, 5: « Vado da colui che mi ha mandato »; e ancora [v. 28]: « Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo; ora lascio il mondo e vado al Padre ». Nelle quali affermazioni viene appunto comprovata sia la sua umanità che la sua divinità.

CAPITOLO XXIX

L'ERRORE DEI MANICHEI CIRCA L'INCARNAZIONE[1]

Ci furono altri, i quali, dopo aver negato la vera Incarnazione, ne immaginarono una del tutto fittizia. I Manichei infatti [cfr. S. AGOST., *De Haeres.*, 46] affermano che il Figlio di Dio avrebbe assunto non un corpo vero, ma fantastico[2]. Perciò egli non poteva essere un uomo vero, bensì apparente: né di conseguenza sarebbero state vere le cose che egli ha compiuto in quanto uomo,

1. Il. pp.: III, q. 5, a. 1; *Sent.*, III, d. 2, q. 1, a. 3, qc. 1; d. 4, q. 2, a. 1; *Comp. Theol.*, c. 207; *In Ioann.*, c. 2, lect. 1; *Rom.*, c. 8, lect. 1; *II Cor.*, c. 5, lect. 4.

2. Questa idea, prima ancora che ai Manichei, appartenne ai *doceti* e agli *gnostici* nei primi due secoli dell'era cristiana. Tra costoro ebbe un certo rilievo Valentino [secolo II] di cui invece S. Tommaso parlerà nel capitolo seguente.

ossia il fatto che nacque, mangiò, bevve, camminò, patì e fu sepolto, le quali cose sarebbero esistite solo in una certa simulazione. E quindi essi riducono così il mistero dell'Incarnazione a una specie di finzione.

Ora, questa tesi prima di tutto distrugge l'autorità della Scrittura. Infatti, siccome l'immagine della carne non è carne, e una somiglianza del camminare non è camminare, e così via, la Scrittura mentisce affermando che « il Verbo si è fatto carne » [*Giov.*, I, 14], se la carne era solo fantastica. Così pure mentisce nell'affermare che Gesù Cristo ha camminato e mangiato, che morì e fu sepolto, se queste cose capitarono solo in un'apparizione fantastica. Ma se anche in una cosa minima si viene ad infirmare l'autorità della Sacra Scrittura, non ci potrà più essere nulla di sicuro nella nostra fede, la quale si basa sulla Sacra Scrittura, secondo l'affermazione di *Giov.*, XX, 31: « Queste cose sono state scritte perché crediate ».

Uno però potrebbe obbiettare che la Sacra Scrittura non manca di verità, riferendo come avvenuto quello che è solo apparso; perché le sembianze delle cose in senso equivoco e figurato sono chiamate coi nomi delle cose stesse: un uomo dipinto, p. es., in senso equivoco si denomina uomo. E la stessa Sacra Scrittura è solita usare questo modo di parlare, come in quella frase della *I Cor.*, X, 4: « La pietra però era il Cristo ». Del resto nella Scrittura si riscontrano riferite a Dio molte cose corporee solo in senso figurato: quando, p. es., egli è denominato agnello, o leone, o altre cose simili [3].

Ma sebbene le somiglianze, o le immagini delle cose assumano talora equivocamente il nome delle cose stesse, tuttavia non è nell'uso della Scrittura proporre tutta la narrazione di un fatto con tale equivocità, senza che da altri luoghi della Scrittura stessa possa risultare chiaramente la verità; perché da questo modo di fare risulterebbe non l'istruzione degli uomini, ma il loro inganno; mentre l'Apostolo afferma (*Rom.*, XV, 4), che « tutto ciò che è stato scritto, è stato scritto per il nostro ammaestramento »; e ancora: « Ogni scrittura divinamente ispirata è utile ad insegnare... e ad istruire » (*II Tim.*, III, 16). – Inoltre tutta la narrazione evangelica sarebbe poetica e favolosa, se riferisse le immagini apparenti delle cose come

3. Senza conoscere l'espressione moderna che li denomina, S. Tommaso mostra qui di saper ben distinguere « i generi letterari ».

le cose stesse; mentre S. Pietro afferma: « Vi abbiamo fatta conoscere la virtù del Signore nostro Gesù Cristo, senza andar dietro a delle dotte favole » (*II Piet.*, I, 16).

Dove invece la Scrittura narra delle cose che ebbero l'apparenza e non l'esistenza delle cose reali, lo fa intendere dal modo stesso di narrare. Si legge infatti in *Gen.*, XVIII, 2: « Avendo [Abramo] alzato gli occhi, apparvero tre uomini »; facendo così capire che quei tre avevano l'apparenza di uomini. Per questo Abramo adorò in essi Dio, e credette nella divinità, dicendo [v. 27]: « Parlerò al mio Signore io che sono polvere e cenere »; e ancora [v. 25]: « Questo non è degno di te che giudichi tutta la terra ». – Il fatto poi che Isaia, Ezechiele e gli altri profeti hanno descritto cose vedute nelle visioni immaginarie non può ingenerare errore: perché le propongono non in una narrazione storica, bensì in una descrizione profetica. E tuttavia essi aggiungono sempre qualcosa che indica l'apparizione. In *Isaia* (VI, 1), p. es., si legge: « Vidi il Signore che sedeva, ecc. »; in *Ezech.*, I, 3: « La mano del Signore fu sopra di me, e vidi, ecc. »; e in *Ezech.*, VIII, 3: « Stesa una figura di mano, mi prese e mi condusse, e venni in Gerusalemme in una visione di Dio ».

Né le varie immagini che vengono usate dalla Scrittura per parlare delle cose divine, possono causare errore. Sia perché esse sono prese da cose tanto vili, da essere evidente il loro impiego quali immagini, e non secondo la realtà. – Sia perché nella Scrittura si riscontrano delle locuzioni proprie, che manifestano in modo esplicito la verità di quanto in altri luoghi è nascosto sotto le immagini. Ma nel caso nostro ciò non avviene: poiché nessun testo della Scrittura esclude la verità di quanto è scritto sull'umanità di Cristo.

Forse qualcuno potrebbe obbiettare che tale interpretazione ha in suo favore le parole di S. Paolo: « Dio mandò il Figlio suo nella somiglianza della carne di peccato » (*Rom.*, VIII, 3). Oppure quelle altre: « Fatto a somiglianza degli uomini, e riconosciuto come uomo » (*Fil.*, II, 7). – Codesta interpretazione però viene esclusa dai testi addotti. Poiché S. Paolo non dice solo: « nella somiglianza della carne », ma « della carne di peccato »; perché Cristo ebbe una vera carne, ma non « una carne di peccato », non essendoci in lui peccato, bensì « simile alla carne di peccato », perché ebbe una carne passibile, come è diventata appunto la carne dell'uomo per il peccato. –

Così pure va escluso il senso figurato nell'espressione « fatto a somiglianza degli uomini », affermando che « egli prese la forma di servo ». Perché è evidente che il termine *forma* qui sta per *natura*, e non per somiglianza, come risulta da quanto era stato detto in precedenza [v. 6] : « Il quale esistendo nella forma di Dio... », dove natura è sostituito dal termine *forma*; poiché S. Paolo non afferma che Cristo era Dio solo per somiglianza. Inoltre il senso figurato va escluso anche dal versetto seguente [v. 8] : « Si fece obbediente sino alla morte ». – Perciò la somiglianza di cui parla S. Paolo non è quella di apparenza, ma è la naturale somiglianza specifica: nel senso in cui tutti gli uomini possono dirsi simili nella specie.

Anzi la Scrittura esclude esplicitamente il sospetto che in Cristo ci fosse un fantasma di uomo. Infatti:

1. Si legge in *Matt.*, XIV, 26, che « i discepoli vedendo camminare Gesù sulle acque si turbarono, perché dicevano: è un fantasma; e per la paura si misero a gridare ». Ma il Signore si affrettò ad eliminare il loro sospetto: « E subito Gesù parlò loro dicendo: Abbiate fiducia; sono io; non temete » [v. 27]. – Ora, non sarebbero ragionevoli queste due cose: o che i discepoli non sapessero che egli aveva assunto un corpo solo fantastico e apparente, avendo egli scelto proprio loro per attestare la verità sul conto suo, « dalle cose che avevano visto e udito » [*Atti*, IV, 20]; oppure, se essi lo sapevano, non avrebbe loro potuto incutere spavento il sospetto di vedere un fantasma.

2. Ma anche più espressamente il Signore volle togliere dalla mente dei discepoli ogni sospetto di un corpo apparente dopo la sua resurrezione. S. Luca infatti racconta che i discepoli, « turbati e impauriti, pensavano di vedere uno spirito », quando apparve loro Gesù. « Ed egli disse loro: Perché vi spaventate e che cosa pensate nei vostri cuori? Guardate le mie mani e i miei piedi, ché sono proprio io. Palpate e guardate, perché gli spiriti non hanno la carne e le ossa come vedete che ho io » [*Luc.*, XXIV, 37 ss.]. Ora, sarebbe stato inutile farsi toccare dai discepoli, se egli avesse avuto un corpo apparente.

3. Gli Apostoli dichiararono di essere i testimoni inoppugnabili di Cristo. Infatti S. Pietro in *Atti*, X, 40, dichiara: « Questo [Gesù], Dio lo resuscitò il terzo giorno, e volle che si manifestasse non a

tutto il popolo, ma a dei testimoni preordinati da Dio, cioè a noi, i quali abbiamo mangiato e bevuto con lui dopo la sua resurrezione dai morti ». E l'apostolo S. Giovanni scrive, all'inizio di una sua Epistola [*I Giov.*, I, 1-2] : « Quello che abbiamo visto coi nostri occhi, quello che abbiamo guardato, e quello che le nostre mani hanno palpato circa il Verbo di vita, questo noi attestiamo ». Ora, non si può ricavare un'efficace testimonianza di verità da cose che non sono esistenti nella realtà, ma che sono state compiute solo in apparenza. Quindi se il corpo di Cristo fosse stato apparente, ed egli non avesse né mangiato né bevuto per davvero, né per davvero fosse stato visto e palpato, ma solo in apparenza, la testimonianza su Cristo degli Apostoli non sarebbe stata efficace. E quindi sarebbe « vana la loro predicazione, e vana la nostra fede », come dice S. Paolo (*I Cor.*, XV, 14).

4. Se Cristo non ha avuto un vero corpo, non ha subito neppure una vera morte. Dunque neppure è resuscitato veramente. Perciò gli Apostoli sarebbero falsi testimoni di Cristo, avendo predicato al mondo che egli è risuscitato. Di qui le parole dell'Apostolo: « Verremo così scoperti come falsi testimoni di Dio; perché contro di lui abbiamo testimoniato che egli ha risuscitato Gesù, mentre non l'ha risuscitato » [*I Cor.*, XV, 15].

5. La falsità non è certo la via adatta per giungere alla verità; poiché sta scritto: « Quale verità sarà detta dal bugiardo? » [*Eccli.*, XXXIV, 4]. Ora, la venuta di Cristo nel mondo ebbe lo scopo di manifestare la verità, come dice lui stesso in *Giov.*, XVIII, 37: « Io sono nato per questo, e per questo sono venuto, per rendere testimonianza alla verità ». Perciò in Cristo non ci fu nessuna falsità. Invece falsità ci sarebbe, se le cose che si dicono di lui fossero avvenute solo in apparenza: poiché « è falso ciò che non è come appare » [*Metaph.*, V, c. 29, nn. 1, 2]. Dunque le cose che furono affermate di Cristo avvennero realmente.

6. S. Paolo afferma che « siamo stati giustificati nel sangue di Cristo » (*Rom.*, V, 3); e nell'*Apocalisse* si legge: « Ci hai redenti, o Signore, nel tuo sangue » (*Apoc.*, V, 9). Se Cristo quindi non ebbe un vero sangue, neppure può averlo versato veramente per noi. Perciò neppure siamo veramente giustificati e redenti. Dunque non c'è nessun vantaggio ad essere cristiani.

7. Se la venuta di Cristo nel mondo non fosse nient'altro che una apparizione fantastica, alla venuta di Cristo non ci sarebbe stato nulla di nuovo: poiché nel Vecchio Testamento Dio era apparso a Mosè e ai profeti sotto molteplici figure, come attestano anche gli scritti del Nuovo Testamento [cfr. *Marc.*, XII, 26; *Ebr.*, I, 1]. Ora, questo distrugge tutta la dottrina del Nuovo Testamento. Dunque il Figlio di Dio non assunse un corpo apparente, ma vero.

Capitolo XXX

L'ERRORE DI VALENTINO CIRCA L'INCARNAZIONE[1]

Anche Valentino pensava cose simili a queste circa il mistero dell'Incarnazione. Diceva infatti che Cristo non aveva un corpo terrestre, ma che lo aveva portato dal cielo, cosicché egli non avrebbe preso niente dalla Vergine Madre, ma sarebbe passato per essa come attraverso un canale [S. Agost., *De Haeres.*, XI]. – Sembra che egli abbia preso l'occasione per il suo errore da certe espressioni della Sacra Scrittura. Si legge infatti in *Giov.*, III, 13, 31: « Nessuno può salire al cielo, se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo che è in cielo... Colui che viene dal cielo è al di sopra di tutti ». E in *Giov.*, VI, 38, il Signore afferma: « Sono disceso dal Cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato ». E S. Paolo scrive: « Il primo uomo è dalla terra e terrestre, il secondo uomo e dal cielo e celeste » (*I Cor.*, XV, 47). Tutte queste affermazioni i Valentiniani pensano di interpretarle nel senso che Cristo è disceso dal cielo anche col corpo.

Ora, tanto questa tesi di Valentino che quella ricordata dei Manichei [c. prec.] procedono da un'unica falsa radice: cioè dal credere che tutte le cose terrestri siano state create dal diavolo. Quindi, siccome « il Figlio di Dio è apparso per distruggere le opere del diavolo » (*I Giov.*, III, 8), non poteva egli assumere un corpo formato da una creatura del diavolo; poiché anche S. Paolo scrive: « Che cosa c'è di comune tra la luce e le tenebre? E quale intesa tra Cristo e Belial? » (*II Cor.*, VI, 14, 15). – E poiché le cose che procedono

1. Il. pp.: III, q. 5, a. 2; *Sent.*, III, d. 2, q. 1, a. 3, qc. 2; d. 4, q. 2, a. 1; *Comp. Theol.*, c. 208; *In Ioann.*, c. 2, lect. 1.

dalla stessa radice, producono frutti consimili, questa tesi ricade nei medesimi errori della precedente. Infatti:

1. Ciascuna specie ha i suoi determinati princìpi essenziali, ossia materia e forma, dai quali viene costituita la natura specifica delle cose composte di materia e forma. Ora però, come la carne e le ossa umane sono materia propria dell'uomo, così il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra e altri elementi sensibili del genere sono materia delle carni, delle ossa e delle altre membra. Perciò se il corpo di Cristo non era terrestre, in lui non c'era vera carne e vere ossa, ma solo apparenti. E quindi egli non sarebbe stato un uomo vero, ma apparente; mentre lui stesso come abbiamo notato sopra [c. 29], ha affermato: « Gli spiriti non hanno la carne e le ossa, come vedete che ho io » (*Luc.*, XXIV, 39).

2. Un corpo celeste è per sua natura incorruttibile e inalterabile, né può essere trasportato fuori del luogo suo proprio [cfr. *De Coelo et Mundo*, I, c. 3]. Ora, non era bello che il Figlio di Dio togliesse qualche cosa alla dignità della natura assunta, che invece doveva esaltare. Perciò egli non portò un corpo celeste e incorruttibile in un luogo inferiore, ma piuttosto rese incorruttibile e celeste il corpo assunto che era terrestre e passibile.

3. L'Apostolo scrive che il Figlio di Dio « fu fatto dal seme di David, secondo la carne » (*Rom.*, I, 3). Ma il corpo di David era terrestre. Dunque fu tale anche il corpo di Cristo.

4. Il medesimo Apostolo così scrive in *Gal.*, IV, 4: « Dio mandò il Figlio suo fatto da una donna ». E in *Matt.*, I, 16, è detto che « Giacobbe generò Giuseppe, sposo di Maria, dalla quale è nato Gesù, chiamato Cristo ». Ora, egli non si potrebbe dire né fatto né nato da Maria, se fosse passato per essa come attraverso un canale, senza assumere niente da essa. Dunque da essa egli assunse il corpo.

5. Inoltre Maria non potrebbe dirsi madre di Gesù, come è denominata dall'Evangelista [*Matt.*, I, 18], se da lei egli non avesse preso nulla.

6. Finalmente così l'Apostolo afferma: « Colui che santifica », cioè Cristo, « e quelli che sono santificati », cioè i fedeli di Cristo, « sono tutti da uno solo. E per questo egli non si vergogna di chiamarli fratelli, dicendo: "Annuncerò il tuo nome ai miei fratelli" » (*Ebr.*, II, 11, 12). E poco dopo [v. 14]: « Poiché dunque i figlioli [di Dio] hanno in comune la carne e il sangue, egli pure ne fu

partecipe ». Ora, se Cristo ha avuto solo un corpo celeste, è evidente che avendo noi un corpo terrestre, non saremmo uniti con lui, e quindi non potremmo essere denominati suoi fratelli. E neppure egli sarebbe stato partecipe della carne e del sangue: essendo noto che la carne e il sangue sono composti degli elementi terrestri e non sono di natura celeste. Dunque è chiaro che codesta tesi è contro la suddetta affermazione dell'Apostolo.

È poi evidente che i pretesti su cui essa si basa sono inconsistenti. Cristo infatti discese dal cielo non per il corpo o per l'anima, bensì in quanto Dio. E ciò si può rilevare dalle parole stesse del Signore. Poiché dopo aver detto: « Nessuno può salire al cielo se non colui che è disceso dal cielo » (*Giov.*, III, 13), aggiunge: « il Figlio dell'uomo che è in cielo »; mostrando così di essere disceso dal cielo, senza però cessare di essere in cielo. Ora, questo è proprio della divinità, di essere sulla terra, così da riempire insieme anche il cielo, come si legge in Geremia (XXIII, 24): « Io riempio il cielo e la terra ». Perciò al Figlio di Dio spetta di discendere dal cielo, non già secondo il moto locale: poiché ciò che si muove localmente si avvicina a un luogo allontanandosi da un altro. Dunque il Figlio di Dio si dice che è disceso in quanto ha unito a sé una sostanza terrestre; precisamente come l'Apostolo dice che « si è annientato » [*Fil.*, II, 7], in quanto prese la natura di servo senza però perdere la natura divina.

Inoltre ciò che forma la radice di questa tesi risulta chiaramente falso da quanto abbiamo detto in precedenza. Infatti nel *Secondo Libro* [cc. 41, 45] abbiamo dimostrato che gli esseri corporei del nostro mondo non derivano dal diavolo, ma sono stati creati da Dio.

CAPITOLO XXXI
L'ERRORE DI APOLLINARE CIRCA IL CORPO DI CRISTO[1]

Ma circa il mistero dell'Incarnazione commise un errore anche più irragionevole Apollinare[2] [cfr. S. AGOST., *De Haeres.*, LV], il quale concordava con gli eretici già menzionati nel ritenere che

1. ll. pp.: III, q. 5, aa. 3, 4; *Sent.*, III, d. 2, q. 1, a. 3, qc. 2; *De Verit.*, q. 20, a. 1; *Comp. Theol.*, cc. 204, 205; *In Ioann.*, c. 1, lect. 7; *Rom.*, c. 1.

2. Apollinare di Laodicea [310-390 c.] riempì di sé la seconda metà del suo secolo, prima come difensore della dottrina Nicena contro Ario, poi con le sue idee cristo-

Cristo non assunse il suo corpo dalla Vergine, ma affermò, cosa ancora più empia, che qualcosa del Verbo si sarebbe trasformato nella carne di Cristo. Egli prese occasione per il suo errore da quelle parole evangeliche: « Il Verbo si è fatto carne » (*Giov.*, I, 14); interpretandole nel senso che il Verbo stesso si è mutato in carne; cioè come vanno interpretate le parole di *Giovanni*, II, 9, « quando il maestro di tavola ebbe assaggiato l'acqua mutata in vino », in quanto le giustifica il fatto che l'acqua si era cambiata in vino.

Ma l'assurdità di questo errore è facile scoprirla dalle cose che abbiamo già spiegato. Infatti:

1. Sopra [lib. I, c. 13] noi abbiamo dimostrato che Dio è del tutto immutabile. Ora, ciò che si trasforma in un'altra cosa, si muta. Dunque, siccome il Verbo di Dio è vero Dio, come sopra abbiamo visto [c. 3], è impossibile che il Verbo di Dio si sia mutato in carne.

2. Il Verbo di Dio, essendo Dio, è semplice: infatti sopra noi abbiamo dimostrato [lib. I, c. 18] che in Dio va esclusa la composizione. Perciò se qualcosa del Verbo di Dio si è trasformato in carne, bisogna che si sia trasformato il Verbo tutto intero. Ma una cosa che si trasforma in un'altra, cessa di essere ciò che era prima: l'acqua, p. es., che si trasforma in vino non è più acqua. Dunque, dopo l'incarnazione, stando alla tesi di Apollinare, il Verbo di Dio non dovrebbe più esistere. Il che è evidentemente assurdo, sia perché il Verbo è eterno, secondo le parole evangeliche (*Giov.*, I, 1): « In principio era il Verbo »; sia perché Cristo è denominato Verbo di Dio anche dopo l'Incarnazione, come si legge nell'*Apocalisse* (XIX, 13): « Era vestito di una veste macchiata di sangue, e il suo nome era il Verbo di Dio ».

logiche. Ruppe apertamente con la Chiesa nel 375. Denunciato e condannato più volte nei sinodi locali, fu riprovato solennemente nel Concilio di Costantinopoli del 381.

Le sue dottrine sono così compendiate dal testo di S. Agostino qui citato implicitamente dall'Autore: « Apollinaristas Apollinaris instituit, qui de anima Christi a catholica fide dissenserunt, dicentes, sicut Ariani, Deum Christum, *carnem sine anima* suscepisse. In qua questione, *testimoniis evangelicis victi, mentem*, qua rationalis est anima hominis, *defuisse animae Christi*, sed *pro hac ipsum Verbum in eo fuisse* dixerunt. De ipsa vero Eius carne sic a recta fide dissensisse perhibentur ut dicerent carnem illam et Verbum unius eiusdemque substantiae contentiosissime asseverantes Verbum carnem factum, hoc est *Verbi aliquid in carnem fuisse conversum* atque mutatum *non autem carnem de Mariae carne fuisse susceptam* ».

3. Tra cose che non appartengono a un genere comune e non hanno l'identica materia, è impossibile la trasformazione dell'una nell'altra: da una linea, p. es., non si può ricavare la bianchezza, perché appartengono a generi diversi; né un corpo composto dei nostri elementi può trasformarsi in un corpo celeste ovvero in una sostanza incorporea, o viceversa, non avendo essi in comune la stessa materia. Ora, il Verbo di Dio, essendo Dio, non può avere né il genere né la materia in comune con qualsiasi altro essere: poiché Dio non rientra in nessun genere e non ha materia [lib. I, cc. 17, 25]. Dunque è impossibile che il Verbo di Dio si sia trasformato in carne o in qualsiasi altra cosa.

4. La carne, le ossa, il sangue ed altre parti del genere esigono di derivare da una materia determinata. Se dunque, come vuole Apollinare, la carne di Cristo fosse derivata da una trasmutazione del Verbo, ne seguirebbe che in Cristo la carne e le altre parti organiche non sarebbero state reali. E quindi egli non sarebbe neppure un vero uomo, ma solo apparente, con tutte le implicanze che sopra abbiamo addotto contro Valentino [c. 30].

Perciò è evidente che l'affermazione di S. Giovanni: «Il Verbo si è fatto carne», non va intesa nel senso che il Verbo si è trasmutato in carne; ma nel senso che egli assunse la carne per convivere con gli uomini e per mostrarsi loro visibilmente. Infatti il testo evangelico aggiunge: «Ed ha abitato tra noi, e abbiamo visto la sua gloria, ecc.». E Baruc aveva predetto a proposito di Dio, che «sarebbe stato visto sulla terra e che sarebbe vissuto tra gli uomini» [*Bar.*, III, 38] [3].

Capitolo XXXII

L'ERRORE DI ARIO E DI APOLLINARE CIRCA L'ANIMA DI CRISTO [1]

Alcuni caddero in errore non solo circa il corpo di Cristo, ma anche circa la sua anima. Ario infatti riteneva che in Cristo non ci fosse l'anima, bensì che egli avesse assunto la sola carne, avendo la

3. Questa è un'interpretazione abbastanza comune tra i Padri, i quali videro nel testo riferito una chiara predizione dell'incarnazione. Ma gli esegeti moderni per lo più applicano codeste parole alla rivelazione mosaica, con la quale Dio in qualche modo ha cominciato a convivere con gli uomini.

1. Il. pp.: come al capitolo precedente.

divinità al posto dell'anima [S. AGOST., *De Haeres.*, 49]. E a sostenere questo sembra che egli sia stato indotto da una certa logica necessità. Poiché, volendo egli sostenere che il Figlio di Dio è una creatura inferiore al Padre, per dimostrarlo si servì di quei testi della Scrittura che mostrano in Cristo le infermità dell'uomo. E per impedire che qualcuno contraddicesse la sua prova col dire che i testi da lui addotti si riferiscono a Cristo, non per la sua natura divina, ma per quella umana, maliziosamente tolse a Cristo l'anima; affinché non potendo certe espressioni riferirsi al suo corpo umano, p. es., il suo meravigliarsi e il suo pregare, era necessario attribuirle quali minorazioni al Figlio stesso di Dio. A sostegno della sua asserzione egli citava le parole di S. Giovanni [I, 14]: « Il Verbo si è fatto carne », deducendone che il Verbo avrebbe assunto soltanto la carne e non l'anima. E in questa tesi egli fu seguito anche da Apollinare.

Ora, è chiaro da quanto abbiamo detto che questa tesi è insostenibile. Infatti:

1. Nel *Primo Libro* [c. 27] è stato dimostrato che Dio non può essere forma di un corpo. Perciò, siccome il Verbo di Dio è Dio, come sopra abbiamo visto [c. 3], è impossibile che il Verbo di Dio sia forma di un corpo, in modo da assumere rispetto alla carne le funzioni dell'anima.

Questo argomento è valido contro Apollinare, il quale ammetteva che il Verbo di Dio è vero Dio: ma, sebbene Ario neghi questo, tuttavia l'argomento può valere anche contro di lui. Perché forma del corpo non solo non può esserlo Dio, ma nessuno degli spiriti celestiali, tra cui Ario metteva come primo il Figlio di Dio. A meno che non si accetti per buona l'opinione di Origene, il quale riteneva che le anime umane sono della stessa specie e natura degli spiriti celesti. Ma la falsità di tale opinione noi l'abbiamo già dimostrata [lib. II, cc. 94, 95].

2. Eliminando ciò che è essenziale per l'uomo, un vero uomo non può sussistere. Ora, è evidente che l'anima è la parte principale dell'essenza di un uomo, essendone la forma. Se dunque Cristo non aveva un'anima, non era un vero uomo; mentre l'Apostolo asserisce che egli era un uomo: « Uno è il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù » (*I Tim.*, II, 5).

3. Dall'anima non dipende soltanto l'essenza dell'uomo, ma anche quella delle singole sue parti: cosicché, eliminata l'anima, l'occhio, la carne e le ossa di un morto, sono tali solo in senso equivoco, « come un occhio dipinto e scolpito nella pietra » [*De Anima*, II, c. 1, n. 9]. Qualora quindi in Cristo non ci fosse stata un'anima, in lui non sarebbe stata vera né la carne, né le altre sue parti organiche; mentre il Signore ha dimostrato che esse erano in lui, quando disse: « Gli spiriti non hanno la carne e le ossa, come vedete che ho io » (*Luc.*, 24, 39).

4. Ciò che è generato da un vivente non può dirsi suo Figlio, se non ne derivava nella medesima specie: poiché i vermi non possono dirsi figli dell'animale dal quale si generano. Ma se Cristo non aveva un'anima, non era della stessa specie degli altri uomini: poiché esseri che differiscono nella forma non possono essere della medesima specie. Quindi non si potrebbe dire che Cristo sia figlio di Maria Vergine, o che essa sia sua madre. Invece nel Vangelo ciò è asserito esplicitamente [*Matt.*, I, 18, 25; *Luc.*, II, 7].

5. Nel Vangelo è detto espressamente che Cristo aveva l'anima; p. es. in *Matt.*, XXXVI, 38: « L'anima mia è triste fino alla morte »; in *Giov.*, XII, 27: « Adesso l'anima mia è turbata ».

6. E per impedire che costoro replichino affermando che qui anima sta per il Figlio di Dio, poiché questi secondo loro starebbe al posto dell'anima, si prendano quelle parole del Signore in *Giov.*, X, 18: « Ho il potere di offrire la mia anima e quindi di riprenderla »; dalla quale risulta che in Cristo c'era una realtà distinta dall'anima, la quale aveva il potere di dare e di riprendere la propria anima. Ora, non era certo in potere del corpo di unirsi col Figlio di Dio e poi di separarsene: poiché questo sorpassa il potere stesso di tutta la natura. Dunque si deve ritenere che in Cristo l'anima era distinta dalla divinità del Figlio di Dio, cui giustamente tale potere era attribuito.

7. La tristezza, l'ira e altre passioni consimili sono proprie dell'anima sensitiva, come il Filosofo dimostra nel *Settimo Libro* della *Fisica* [c. 3, n. 6]. Ma dai Vangeli risulta che esse c'erano in Cristo. Quindi in Cristo si deve ammettere l'anima sensitiva: la quale senza dubbio differisce dalla natura divina del Figlio di Dio.

Ma poiché qualcuno potrebbe affermare che nei Vangeli le cose umane sono attribuite a Cristo in senso metaforico, come fa la Sacra Scrittura in molti luoghi nel parlare di Dio, bisogna rifarsi a quelle

affermazioni che necessariamente vanno prese in senso proprio. Infatti, come s'intendono in senso proprio e non metaforico le altre cose di ordine corporeo, che gli Evangelisti narrano, così bisogna intendere in senso proprio e non metaforico che Cristo abbia mangiato e bevuto [*Matt.*, IV, 2, 11]. Ora, aver fame è solo di chi ha l'anima sensitiva: poiché la fame è l'appetito del cibo. Dunque è necessario che Cristo avesse l'anima sensitiva.

CAPITOLO XXXIII

L'ERRORE DI APOLLINARE IL QUALE SOSTENEVA CHE IN CRISTO NON C'ERA L'ANIMA RAZIONALE, E QUELLO DI ORIGENE, IL QUALE DICEVA CHE ESSA ERA STATA CREATA PRIMA DEL MONDO [1]

Vinto da questi passi evangelici, Apollinare ammise che in Cristo c'è l'anima sensitiva: però senza la mente e l'intelligenza [umana], cosicché per codesta anima al posto dell'intelligenza e della mente ci sarebbe stato il Verbo di Dio [cfr. S. AGOST., *De Haeres.*, LV].

Ma neppure questo è sufficiente per evitare gli inconvenienti suddetti. Infatti:

1. L'uomo deve la specie umana al fatto di avere la mente o l'intelligenza umana. Perciò se Cristo non aveva questa, non era un vero uomo, e non era della nostra specie. Poiché un'anima priva di ragione appartiene a una specie diversa dall'anima che possiede la ragione. Infatti, come nota il Filosofo nella *Metafisica* [VIII, c. 3, n. 8], nelle definizioni e nelle specie, qualsiasi differenza essenziale, aggiunta o sottratta, fa variare la specie, come nei numeri. Ora, la razionalità è una differenza specifica. Quindi, se in Cristo l'anima sensitiva era priva di ragione, non era della stessa specie dell'anima nostra, la quale è provvista di ragione. Perciò Cristo stesso non era della nostra medesima specie.

2. Tra le stesse anime sensitive prive di ragione c'è diversità specifica: ciò è evidente negli animali irragionevoli che tra loro differiscono nella specie, avendo ciascuno la specie conforme alla propria anima. Perciò l'anima sensitiva priva di ragione è come un

1. Per quanto riguarda Apollinare, i luoghi paralleli da consultare sono quelli indicati all'inizio del c. 31. Per l'errore di Origene vedi: sopra, lib. II, c. 83; III, q. 6, a. 3; *Sent.*, III, d. 2, q. 2, a. 3.

genere che abbraccia sotto di sé molte specie. Ora, nessun essere può appartenere a un genere, senza appartenere a qualcuna delle sue specie. Se quindi l'anima di Cristo apparteneva al genere delle anime sensitive prive di ragione, doveva appartenere a qualcuna delle sue specie: in modo da essere, p. es., nella specie del leone, o in quella di un'altra bestia. Il che è del tutto assurdo.

3. Il corpo sta all'anima come la materia alla forma, e come lo strumento all'agente principale. Ora, la materia deve essere proporzionata alla forma, e lo strumento all'agente principale. Quindi secondo la diversità delle anime, deve esserci una diversità di corpi. Il che risulta anche ai nostri sensi: poiché in animali diversi si riscontrano disposizioni diverse di organi, secondo la loro convenienza con le varie disposizioni delle anime. Perciò se in Cristo non ci fosse stata un'anima simile alla nostra, egli non avrebbe avuto neppure le membra simili alle membra umane.

4. Al Verbo di Dio, che anche secondo Apollinare era vero Dio, non può essere attribuito l'atto della meraviglia: poiché noi ci meravigliamo di quelle cose di cui ignoriamo la causa [*Metaph.*, I, c. 2, n. 8]. Così pure la meraviglia non si può attribuire all'anima sensitiva; perché all'anima sensitiva non interessa la conoscenza delle cause. Ebbene, in Cristo ci fu invece la meraviglia, come risulta dai Vangeli: poiché in *Matt.*, VIII, 10, si legge che Gesù ascoltando le parole del centurione « si meravigliò ». Dunque in Cristo oltre la divinità del Verbo e l'anima sensitiva, bisogna ammettere qualcosa cui si possa attribuire la meraviglia, e cioè la mente umana.

Perciò è evidente da quanto abbiamo detto [cc. 29 ss.] che in Cristo c'erano un vero corpo umano e una vera anima umana. Cosicché l'affermazione di S. Giovanni [I, 14]: « Il Verbo si è fatto carne », non va intesa nel senso che il Verbo si è trasformato in carne; e neppure nel senso che il Verbo abbia assunto solo la carne, ovvero questa con la sola anima sensitiva, senza la mente umana; ma qui è ricordata la parte per il tutto, come spesso usa fare la Scrittura. Quindi l'espressione « Il Verbo si è fatto carne » equivale a dire che « il Verbo s'è fatto uomo »; poiché *anima* nella Scrittura spesso sta per *uomo*; p. es., così si legge in *Es.*, I, 5: « Tutte le anime uscite dai lombi di Giacobbe erano settanta ». Così pure *carne* spesso sta per tutto l'uomo, come in *Is.*, XL, 5: « Vedrà parimente ogni carne quello che la parola del Signore ha preannunziato ». Perciò

anche nel testo qui discusso carne sta per tutto l'uomo, per esprimere l'infermità della natura umana, che il Verbo ha assunto[2].

Ma se Cristo, come abbiamo dimostrato, ha assunto la carne e l'anima umana, è chiaro che la sua anima non esisteva prima che venisse concepito il suo corpo. Infatti sopra noi abbiamo spiegato che le anime umane non preesistono ai propri corpi [lib. II, c. 83]. Dunque è evidentemente falsa la tesi di Origene [*Perì Archon*, II, cc. 6, 8], il quale pensava che l'anima di Cristo, creata prima delle creature corporali assieme alle altre creature spirituali, fin dall'inizio sarebbe stata assunta dal Verbo di Dio, e finalmente, verso la fine dei tempi, si sarebbe rivestita di carne per la salvezza degli uomini.

CAPITOLO XXXIV

L'ERRORE DI TEODORO DI MOPSUESTIA E DI NESTORIO CIRCA L'UNIONE DEL VERBO CON L'UOMO[1]

Da quanto abbiamo detto [cc. 28 ss.] appare evidente che Cristo non fu privo, né della natura divina, come insegnarono Ebione, Cerinto e Fotino[2]; né di un vero corpo umano, secondo l'errore di Mani e di Valentino; né di un'anima umana, come sostennero Ario ed Apollinare. Perciò, stabilito che in Cristo confluiscono queste tre sostanze, cioè la divinità, l'anima umana e un vero corpo umano, rimane da esaminare quello che si deve ritenere della loro unione reciproca secondo l'insegnamento della Scrittura.

Ebbene, Teodoro di Mopsuestia[3] e Nestorio[4] suo discepolo pro-

2. La filologia moderna conferma sostanzialmente queste osservazioni di S. Tommaso, riscontrando nelle espressioni qui discusse altrettanti ebraismi.

1. Il. pp.: III, q. 2, a. 6; q. 16, aa. 1, 3, 4; *Sent.*, III, d. 6, q. 3, a. 2; *De Unione Verbi*, a. 1; *Comp. Theol.*, cc. 203, 209, 210; *Rom.*, c. 1, lect. 2; *Philipp.*, c. 2, lect. 2.

2. Si veda per questi personaggi quanto è stato detto sopra, c. 4, nota 2.

3. Teodoro, vescovo di Mopsuestia [350-428], nativo di Antiochia, fu uno dei più grandi maestri della scuola teologica fiorita nella sua città natale. Amico di S. Giovanni Crisostomo, ebbe straordinarie capacità di controversista, combattendo senza posa origenisti, ariani, eunomiani e apollinaristi. Tuttavia nei suoi lavori esegetici si smarrì in gravi errori cristologici, nei quali ebbe l'umiltà di non ostinarsi. Ma purtroppo essi furono raccolti da Nestorio, che in qualche modo può essere considerato suo discepolo. – Onorato da tutti in vita come campione dell'ortodossia, intorno al suo nome dopo la morte, si accesero aspre dispute, che durarono fino alla metà del secolo VI.

4. Nestorio, monaco originario della Siria, fece i suoi studi in Antiochia, presso la quale si trovava il suo monastero. Ordinato presbitero, svolse per qualche tempo il mini-

posero la seguente spiegazione. Essi affermavano che in Cristo l'anima umana e un vero corpo umano confluiscono in una unione naturale a costituire un uomo della stessa specie e natura degli altri uomini; e che in tale uomo Dio ha abitato come nel proprio tempio, cioè mediante la grazia, ossia come negli altri uomini santi. Ecco perché egli avrebbe detto ai Giudei (*Giov.*, II, 19): « Distruggete questo tempio ed io in tre giorni lo rimetterò in piedi »; e l'Evangelista spiega [v. 21]: « Egli però diceva del tempio del proprio corpo ». Inoltre l'Apostolo scrivendo ai *Colossesi* afferma: « In lui Dio volle che abitasse tutta la pienezza » (*Col.*, I, 19). – Da ciò sarebbe poi derivata un'unione affettiva tra quell'uomo e Dio; poiché quell'uomo avrebbe aderito a Dio con la sua buona volontà, e Dio con la sua volontà lo avrebbe accolto, secondo le parole riferite in *Giov.*, VIII, 29: « Colui che mi ha mandato è con me e non mi ha lasciato solo; perciò io faccio sempre quello che a lui piace »; cosicché in Cristo l'unione tra l'uomo e Dio sarebbe simile all'unione di cui parla l'Apostolo in *I Cor.*, VI, 17: « Chi aderisce a Dio diviene un solo spirito con lui ». – E come per quest'unione vengono attribuiti agli uomini nomi che propriamente appartengono a Dio, cosicché essi vengono denominati « dèi », « figli di Dio », « signori », « santi » e « cristi », come risulta dai vari testi della Scrittura; così convengono all'uomo suddetto nomi divini, in modo da potersi denominare, per l'inabitazione di Dio e per l'unione affettiva con lui, « Dio », « Figlio di Dio », « Signore », « Santo » e « Cristo ». – Tuttavia, siccome in codesto uomo la pienezza della grazia fu maggiore che negli altri santi, egli fu più di tutti gli altri tempio di Dio, e più di essi unito a Dio con l'affetto, così da partecipare i nomi divini per un singolare e particolare privilegio. E per questa eccellenza della grazia egli fu reso partecipe della dignità e dell'onore

stero della parola con tale successo, che l'imperatore nel 428 lo chiamò alla cattedra episcopale di Costantinopoli. Presto però si compromise con le sue idee cristologiche, le quali furono aspramente combattute da S. Cirillo di Alessandria e condannate nel Concilio Ecumenico di Efeso nel 431.

A dispetto della condanna, ebbe molti seguaci in Oriente provocando uno scisma che non è ancora estinto. Nonostante i tentativi moderni di riabilitazione, Nestorio è sostanzialmente responsabile delle dottrine cristologiche a lui attribuite dalla tradizione, e combattute qui da S. Tommaso.

di Dio, in modo da essere coadorato con Dio. – E così, secondo codeste tesi, è necessario che la persona del Verbo di Dio sia distinta da quella di quell'uomo il quale è coadorato col Verbo di Dio. E se si attribuisce ad entrambi un'unica persona, lo si fa per l'unione affettiva suddetta: cosicché di essi si direbbe che sono un'unica persona, come si dice che marito e moglie « non sono più due, ma un'unica carne » [*Matt.*, XIX, 6]. – E poiché tale unione non fa sì che quanto si dice di uno si possa affermare dell'altro (infatti non tutto ciò che si attribuisce al marito è vero della moglie, e viceversa), nell'unione del Verbo con l'uomo suddetto costoro pensano che si debba fare attenzione, perché non si possono predicare del Verbo di Dio, o di Dio, cose che sono proprie dell'uomo assunto, e riguardanti la natura umana. Dell'uomo assunto, p. es., si dice che è nato dalla Vergine, che ha patito, che è morto ed è stato sepolto, ed altre cose del genere; e queste cose, secondo loro, non si devono dire di Dio, o del Verbo di Dio. – Invece ci sono dei nomi, che pur riferendosi principalmente a Dio, vengono in qualche modo comunicati agli uomini, quali « Cristo », « Signore », « Santo », e persino « Figlio di Dio »; ebbene, codesti nomi, secondo costoro, niente impedisce di attribuirli all'uomo assunto. Perciò sarebbe giusto, secondo loro, dire che Cristo, « Signore della gloria », « Santo dei Santi » e « Figlio di Dio » è nato dalla Vergine, ha sofferto è morto ed è stato sepolto. – Ecco perché essi affermano che la Beata Vergine deve essere denominata non madre di Dio, o del Verbo di Dio, bensì madre di Cristo.

Ma a ben considerare le cose, si avverte che codesta tesi esclude la verità dell'Incarnazione. Infatti:

1. Secondo codesta tesi il Verbo di Dio non si sarebbe unito all'uomo assunto che secondo l'inabitazione che si ha con la grazia, dalla quale deriva l'unione della volontà. Ma l'inabitazione del Verbo di Dio nell'uomo non equivale alla sua incarnazione. Poiché il Verbo di Dio e Dio stesso, fin dall'origine ha abitato in tutti i santi, come si rileva dalle parole di S. Paolo in *II Cor.*, VI, 16: « Voi siete il tempio del Dio vivo, come dice il Signore: "Io abiterò in mezzo a loro" »; ma codesta inabitazione non può dirsi incarnazione; altrimenti Dio si sarebbe incarnato spesso dall'inizio del mondo. – E per avere l'incarnazione non basta neppure che il

Verbo di Dio, o Dio, abbia abitato nell'uomo assunto con una grazia più abbondante: perché il più e il meno non possono diversificare la specie della loro unione. – Perciò, siccome la religione cristiana si fonda sulla fede dell'Incarnazione, è evidente che la tesi suddetta distrugge il fondamento della religione cristiana.

2. Dal modo stesso di esprimersi della Scrittura appare la falsità della tesi suddetta. Infatti la Sacra Scrittura esprime l'inabitazione del Verbo di Dio nei santi con le frasi seguenti: « Il Signore parlò a Mosè »; « Disse il Signore a Mosè »; « La parola di Dio fu rivolta a Geremia », oppure a qualche altro profeta; « La parola del Signore fu comunicata ad Aggeo profeta »; e mai si legge che « la parola o Verbo di Dio si è fatta » o Mosè, o Geremia, o qualche altro. Invece l'Evangelista descrive in questo modo singolare, di cui già sopra abbiamo parlato [c. 33] l'unione del Verbo di Dio con la carne di Cristo: « Il Verbo si è fatto carne » [*Giov.*, I, 14]. Perciò è evidente che secondo l'insegnamento della Scrittura, il Verbo di Dio era nell'uomo Cristo non mediante la sola inabitazione.

3. Tutto ciò che si è fatto qualcosa, è appunto la cosa che si è fatta: l'essere che si è fatto uomo, p. es., è uomo; e ciò che si è fatto bianco è bianco. Ma il Verbo di Dio si è fatto uomo, come si rileva da quanto abbiamo detto. Perciò il Verbo di Dio è un uomo. Ora, è impossibile che due esseri i quali differiscono per la persona, ipostasi o supposito, possano predicarsi l'uno dell'altro: poiché quando si dice che « l'uomo è un animale », la realtà stessa che è animale è uomo; e quando si dice che « l'uomo è bianco », si vuol dire che quel dato uomo è bianco, sebbene la bianchezza sia estranea alla nozione di uomo. Quindi in nessun modo si può dire che Socrate sia Platone, o un altro soggetto singolare della medesima o di un'altra specie. Perciò se il « Verbo si è fatto carne », cioè « uomo », come afferma l'Evangelista, è impossibile che il Verbo di Dio e l'uomo assunto abbiano due persone distinte, o due ipostasi, o due suppositi.

4. I pronomi dimostrativi si riferiscono alla persona, ipostasi o supposito: infatti nessuno direbbe: « Io corro », mentre è un altro a correre, se non in senso figurato, in quanto l'altro corre al posto mio. Ora, l'uomo che fu chiamato Gesù dice di se stesso: « Prima che Abramo fosse, io sono » (*Giov.*, VIII, 58); e ancora: « Io e il

Padre siamo una cosa sola» (*Giov.*, X, 30), e molte altre cose che si riferiscono chiaramente alla divinità del Verbo. Dunque è evidente che la persona o ipostasi di quell'uomo che parlava così è la persona stessa del Figlio di Dio.

5. Dalle cose già dette è evidente che non discesero dal cielo né il corpo di Cristo, secondo l'errore di Valentino [c. 30], né la sua anima, secondo l'errore di Origene [c. 33]. Si deve quindi concludere che il Verbo di Dio è disceso non localmente, bensì per la sua unione con una natura inferiore, come abbiamo già spiegato [c. 30]. Ebbene, codesto uomo, parlando in prima persona, dice di essere disceso dal cielo: «Io sono il pane vivo disceso dal cielo» (*Giov.*, VI, 51). Dunque è necessario che la persona, o ipostasi di codesto uomo sia la persona del Verbo di Dio.

6. È chiaro che a Cristo in quanto uomo va attribuita l'ascensione al cielo; poiché, come è detto in *Atti*, I, 9, «vedendolo gli Apostoli, egli si elevò». E d'altra parte discendere dal cielo va attribuito al Verbo di Dio. Ora, l'Apostolo afferma in *Ef.*, IV, 10: «Colui che discese è quello stesso che ascese». Dunque la persona, o ipostasi di codesto uomo è identica alla persona, o ipostasi del Verbo di Dio.

7. A colui che ha origine dal mondo e che prima di essere nel mondo non esisteva, non si può attribuire di «venire nel mondo». Ora, l'uomo Cristo, secondo la carne ha origine dal mondo, poiché come abbiamo già visto [cc. 29 ss.], egli ebbe un vero corpo umano e terrestre; e secondo l'anima non è esistito prima di essere nel mondo. Egli infatti ebbe una vera anima umana, la quale per natura non esiste prima di unirsi al corpo [cfr. lib. II, cc. 83 ss.]. Quindi a codesto uomo non spetta di «venire nel mondo» in forza della sua umanità. Ora, lui dice di essere venuto nel mondo: «Sono uscito dal Padre e sono venuto nel mondo» (*Giov.*, XVI, 28). Dunque è chiaro che quanto spetta al Verbo di Dio viene con verità affermato di quell'uomo: che infatti al Verbo di Dio spetti di venire al mondo lo mostra chiaramente l'Evangelista Giovanni, quando scrive: «Egli era nel mondo, e il mondo fu fatto per mezzo di lui, e il mondo non lo conobbe: venne in casa propria» (*Giov.*, I, 10). Dunque è necessario che la persona, o ipostasi di colui che così si esprime sia la persona o ipostasi del Verbo di Dio.

8. L'Apostolo scrive: « Entrando nel mondo egli dice: Non hai voluto né sacrificio né oblazione, ma a me hai formato un corpo » (*Ebr.*, X, 5). Ebbene, colui che così entra nel mondo è il Verbo di Dio, come qui sopra abbiamo visto [n. 7]. Quindi il corpo fu formato al Verbo di Dio, in modo da essere il suo corpo. Ora, questo non si potrebbe affermare, se l'ipostasi dell'uomo assunto non fosse identica a quella del Verbo di Dio. Dunque è necessariamente identica l'ipostasi del Verbo di Dio a quella dell'uomo assunto.

9. Ogni mutazione o menomazione inflitta al corpo di qualcuno, si può attribuire a colui cui quel corpo appartiene. Infatti se il corpo di Pietro, p. es., viene ferito, flagellato o ucciso, si può dire che viene ferito, flagellato e ucciso Pietro stesso. Ora, il corpo dell'uomo assunto era il corpo del Verbo di Dio, come sopra abbiamo visto [n. 8]. Quindi tutte le menomazioni inflitte al corpo di quell'uomo si possono attribuire al Verbo di Dio. Dunque giustamente si può affermare che il Verbo di Dio, e Dio stesso, ha sofferto, è stato crocifisso, è morto ed è stato sepolto. Cosa che invece Teodoro e Nestorio negavano.

10. L'Apostolo scrive: « Era conveniente che colui dal quale e per il quale tutte le cose furono fatte, e che aveva condotto alla gloria molti figliuoli, quale autore della loro salvezza, raggiungesse il compimento mediante la passione » (*Ebr.*, II, 10). Dalle quali parole si rileva che colui dal quale e per il quale esistono tutte le cose, che conduce gli uomini alla gloria, ed è l'autore della salvezza umana, ha sofferto ed è morto. Ora, queste quattro cose appartengono esclusivamente a Dio, e non si possono attribuire a nessun altro; poiché sta scritto in *Prov.*, XVI, 4: « Tutte le cose il Signore le ha create da se stesso »; e del Verbo di Dio è detto in *Giov.*, I, 3: « Tutte le cose furono fatte per mezzo di lui »; e nei *Salmi* [LXXXIII, 12] si legge: « La grazia e la gloria la darà il Signore »; e ancora: « La salvezza dei giusti viene dal Signore » [*Sal.*, XXXVI, 39]. Dunque è evidentemente giusto affermare che Dio, o il Verbo di Dio ha sofferto ed è morto.

11. Sebbene anche certi uomini si possano chiamare *signori*, in quanto partecipi del dominio [di Dio], tuttavia nessun uomo e nessuna creatura può dirsi « Signore della gloria »: poiché solo Dio possiede per natura la gloria della futura beatitudine, mentre gli altri possono averla come dono di grazia. Infatti nei *Salmi* si legge:

« Il Signore delle virtù, egli è il re della gloria » [*Sal.*, XXIII, 8, 10]. Ebbene l'Apostolo afferma che il Signore della gloria è stato crocifisso (*I Cor.*, II, 8). Quindi si può dire in verità che Dio è stato crocifisso.

12. Il Verbo di Dio è Figlio di Dio per natura, come sopra abbiamo visto [c. 11]; l'uomo invece è detto figlio di Dio per la grazia di adozione, in quanto Dio inabita in lui. Perciò, stando alle tesi di costoro, nel Signore Gesù Cristo dovrebbero esserci tutti e due questi tipi di filiazione: poiché il Verbo inabitante è Figlio di Dio per natura; mentre l'uomo « inabitato » è figlio di Dio per adozione. Dunque l'uomo assunto non si può dire Figlio di Dio in senso proprio, o unigenito; ma è tale solo il Verbo di Dio, il quale per la sua propria nascita è singolarmente generato dal Padre. Invece la Scrittura attribuisce al Figlio di Dio proprio ed unigenito la passione e la morte. Infatti l'Apostolo scrive in *Rom.*, VIII, 32: « Dio non risparmiò il suo proprio Figlio, ma per noi tutti lo ha consegnato alla morte ». E in Giov., III, 16, si legge: « Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo unigenito, affinché chiunque creda in lui non perisca, ma abbia la vita eterna ». E che si tratti della consegna alla morte risulta evidente dalle parole precedenti che si riferiscono al Figlio dell'uomo crocifisso: « Come Mosé innalzò il serpente nel deserto, così deve essere innalzato il Figlio dell'uomo, affinché chiunque crede in lui, ecc. » [*Rom.*, VIII, 14]. Inoltre l'Apostolo presenta la morte di Cristo quale prova dell'amore di Dio verso il mondo, dicendo in *Rom.*, V, 8, 9: « Dio mostra il suo amore verso di noi, poiché mentre eravamo ancora i suoi nemici, Cristo è morto per noi ». Dunque si può affermare correttamente che il Verbo di Dio, o Dio, ha sofferto ed è morto.

13. Si dice che uno è figlio di una data madre, per il fatto che ha desunto da essa il proprio corpo, sebbene l'anima derivi da una causa esteriore. Ora, il corpo di Cristo fu desunto dalla Vergine Madre; e d'altra parte abbiamo già dimostrato [n. 8] che quel corpo era il corpo del Figlio naturale di Dio, cioè del Verbo di Dio. Dunque è giusto dire che la Beata Vergine è « Madre del Verbo di Dio », e anche « Madre di Dio », sebbene la divinità del Verbo non sia desunta dalla madre. Infatti non è necessario che un figlio desuma dalla madre tutto quello che egli è nella sua sostanza, ma basta che ne desuma il corpo.

14. L'Apostolo afferma in *Gal.*, IV, 4: « Dio mandò il Figlio suo fatto da una donna »; mostrando con queste parole come sia da intendersi la missione del Figlio di Dio [5]: e cioè che egli si dice inviato perché fu fatto da una donna. Ora, ciò non potrebbe esser vero, se il Figlio di Dio non fosse esistito prima di essere fatto da una donna: poiché chi è inviato per una missione si presuppone che esista prima della missione stessa. Ma l'uomo assunto, che secondo Nestorio sarebbe figlio adottivo di Dio, non esisteva prima di nascere da una donna. Dunque l'affermazione: « Dio mandò il Figlio suo... », non può riferirsi al figlio adottivo, ma bisogna riferirlo al Figlio naturale, cioè a Dio, ossia al Verbo di Dio. Ma dal momento che uno è fatto da una donna, è figlio di codesta donna. Dunque Dio, ossia il Verbo di Dio, è figlio di una donna.

Ma forse qualcuno potrebbe cavillare, dicendo che l'affermazione dell'Apostolo non va intesa nel senso che il Figlio di Dio è stato inviato per il fatto che fu generato da una donna; bensì nel senso che il Figlio di Dio, il quale è stato fatto da una donna, è stato inviato allo scopo « di redimere coloro che erano sotto la legge » [*ibid.*, v. 5]. E in tal senso, l'espressione « il figlio suo » bisognerebbe riferirla non al Figlio naturale, ma al figlio adottivo. – Ma codesto senso viene escluso dalle parole stesse dell'Apostolo. Infatti:

a) Liberare da una legge rientra nella facoltà solo di chi è sopra la legge, e che è autore di essa. Ora, la legge è stata posta da Dio. Quindi è solo di Dio liberare dal dominio della legge. Ebbene, l'Apostolo attribuisce questo al Figlio di Dio di cui parla. Dunque codesto Figlio di Dio è il Figlio naturale. Perciò è vero affermare che il Figlio naturale di Dio, cioè Dio Verbo di Dio, è stato fatto da una donna.

b) Lo stesso risulta chiaramente dal fatto che la redenzione del genere umano è attribuita nei *Salmi* a Dio stesso: « Tu mi hai redento, o Signore, Dio di verità » (*Sal.*, XXX, 6).

5. Per seguire la discussione accurata del testo paolino, bisogna presupporre la perfetta padronanza del contesto. Volendo agevolare la lettura dei meno provveduti, lo riteriamo nella sua sostanziale integrità: « Quando eravamo fanciulli, eravamo schiavi sotto gli elementi del mondo; ma quando venne la pienezza dei tempi Dio mandò il Figlio suo, fatto da donna, fatto sotto la Legge, affinché riscattasse quelli che erano soggetti alla Legge, affinché ricevessimo l'adozione a figli » (*Gal.*, IV, 3-5).

c) L'adozione a figli di Dio è opera dello Spirito Santo, come risulta dalle parole di S. Paolo (*Rom.*, VIII, 15): « Avete ricevuto lo Spirito di adozione a figli ». Ma lo Spirito Santo non è dono dell'uomo, bensì dono di Dio. Quindi l'adozione dei figli non è causata dall'uomo, ma da Dio. Ebbene, essa viene causata dal Figlio di Dio mandato da Dio e fatto da una donna; il che è evidente dalle parole successive dell'Apostolo [loco cit.]: « affinché noi ricevessimo l'adozione a figli ». Dunque le parole dell'Apostolo vanno riferite al Figlio naturale di Dio. Quindi Dio, ossia il Verbo di Dio, « fu fatto da una donna », cioè dalla Vergine Madre.

15. S. Giovanni afferma: « Il Verbo si è fatto carne » [1, 14]. Ma egli non riceve la carne che da una donna. Dunque il Verbo si è fatto [carne] da una donna, cioè dalla Vergine Madre. Perciò la Vergine è madre del Verbo di Dio.

16. L'Apostolo in *Rom.*, IX, 5, afferma che « Cristo secondo la carne proviene dai Patriarchi, egli che è sopra tutte le cose, Dio benedetto nei secoli ». Ma egli non proviene dai padri che mediante la Vergine. Dunque Dio, che è sopra tutte le cose, secondo la carne proviene dalla Vergine. Quindi la Vergine, secondo la carne, è la Madre di Dio.

17. L'Apostolo, a proposito di Gesù scrive che, « essendo egli nella forma o natura di Dio, annientò se stesso, prendendo natura di schiavo, facendosi a somiglianza degli uomini » (*Fil.*, II, 6, 7). Ora, è evidente che dividendo il Cristo in due, come fa Nestorio, cioè nell'uomo assunto, che è figlio di Dio per adozione, e nel Figlio naturale di Dio, che è il Verbo di Dio, è impossibile che queste parole si possano applicare all'uomo assunto. Questi infatti, se è un puro uomo, non esisteva prima di essere « nella forma di Dio », per poi diventare « a somiglianza degli uomini »: ma piuttosto, al contrario, essendo un uomo è stato fatto partecipe della divinità, per cui non fu annientato, ma esaltato. Quindi vanno applicate al Verbo di Dio, il quale prima, dall'eternità, era « nella forma di Dio », ossia nella natura di Dio, e poi annientò se stesso facendosi a somiglianza degli uomini. – Ora, questo annientamento non può concepirsi mediante la sola inabitazione del Verbo di Dio nell'uomo Gesù Cristo. Poiché il Verbo di Dio abitò con la grazia in tutti i santi fin dal principio del mondo, e tuttavia non si parla di annientamento: poiché Dio comunica la sua bontà alle creature in

modo da non depauperarle di nulla, ma piuttosto esaltandole; in quanto la sua grandezza risalta dalla bontà delle creature, e tanto più chiaramente, quanto le sue creature sono più perfette. Perciò se il Verbo di Dio abitò più pienamente nell'uomo Cristo che negli altri santi, a lui meno che agli altri si può attribuire l'annientamento del Verbo. – Dunque è chiaro che l'unione del Verbo con la natura umana non va concepita mediante la sola inabitazione del Verbo di Dio nell'uomo assunto, come diceva Nestorio: ma in quanto il Verbo di Dio veramente si è fatto uomo. Allora soltanto, infatti, abbiamo l'*annientamento*: si può dire, cioè, che il Verbo di Dio si è « annientato », ovvero « rimpicciolito », non per la perdita della propria grandezza, ma per l'assunzione della piccolezza umana; come se, p. es., si dicesse che un'anima umana, preesistente al suo corpo, diventa la sostanza corporea che è l'uomo, non per la mutazione della propria natura, ma per l'assunzione della natura corporea.

18. È evidente che nell'uomo Cristo inabitava lo Spirito Santo; poiché in *Luca*, IV, 1 si legge: « Gesù pieno di Spirito Santo si allontanò dal Giordano ». Se quindi l'incarnazione del Verbo dovesse concepirsi solo nel senso che il Verbo di Dio abitò nella sua pienezza nell'uomo assunto, si dovrà dire che si è incarnato anche lo Spirito Santo. Il che è assolutamente incompatibile con l'insegnamento della fede.

19 È noto che il Verbo di Dio dimora anche negli angeli santi, i quali per partecipazione sono ripieni dell'intelligenza del Verbo. Eppure l'Apostolo afferma, in *Ebr.*, II, 16: « Egli non prese affatto gli angeli, ma prese il seme di Abramo ». Perciò è evidente che l'assunzione della natura umana da parte del Verbo, non va concepita quale semplice inabitazione.

20. Se in Cristo, secondo la tesi di Nestorio, separiamo due esseri distinti secondo l'ipostasi, cioè il Verbo di Dio e l'uomo assunto, è impossibile che il Verbo di Dio si possa denominare *Cristo*. Ciò risulta, sia dal modo di esprimersi della Scrittura, la quale prima dell'incarnazione non chiama mai col nome di Cristo né Dio, né il Verbo di Dio; sia dal significato stesso di codesto nome. *Cristo* infatti significa *unto*; e s'intende unto « con l'olio di esultanza » [*Ebr.*, I, 9], cioè « con lo Spirito Santo » come spiega S. Pietro in *Atti*, X, 38. Ora però, non si può dire che il Verbo di Dio sia stato unto di Spirito Santo: perché lo Spirito Santo sarebbe superiore

al Figlio, come chi santifica è superiore al santificato. Perciò è necessario che l'appellativo di *Cristo* si riferisca solo all'uomo assunto. – Perciò quando l'Apostolo scrive ai *Filippesi* (II, 5, 6): « Abbiate in voi gli stessi sentimenti che furono nel Cristo Gesù », le sue parole vanno riferite all'uomo assunto. Egli però aggiunge: « Il quale, essendo nella forma di Dio, non ritenne come una rapina l'essere uguale a Dio ». Perciò è vero affermare che codesto uomo è « nella forma », ossia nella natura di Dio, e « uguale a Dio ». Ora, sebbene gli uomini siano denominati « dèi », o « figli di Dio », per la presenza di Dio in essi, tuttavia per essa non si dice mai che essi sono « uguali a Dio ». Dunque è chiaro che l'uomo Cristo non è chiamato Dio per la sola inabitazione divina.

21. Sebbene per l'inabitazione causata dalla grazia agli uomini santi venga attribuito l'appellativo di *Dio*, tuttavia ad essi non vengono mai attribuite per questo le opere che sono esclusivamente di Dio, come creare il cielo e la terra, e altre cose del genere. Invece all'uomo Cristo viene attribuita la creazione di tutte le cose. Si legge infatti in *Ebr.*, III, 1, 2: « Considerate l'apostolo e il pontefice della nostra fede, Gesù Cristo, il quale è fedele a Colui che lo fece, come lo fu Mosè in tutta la sua casa »; le quali espressioni vanno riferite all'uomo Cristo e non al Verbo, sia perché secondo Nestorio il Verbo di Dio non può chiamarsi Cristo; sia perché il Verbo di Dio non è stato fatto, ma è generato. Ebbene, l'Apostolo così continua [v. 3]: « Questi [il Cristo] è stato reputato degno di una gloria tanto superiore a quella di Mosè, quanto l'onore di chi fabbricò la casa è più grande dell'onore della casa stessa ». Dunque Cristo ha fabbricato la casa di Dio. E l'Apostolo lo dimostra con le parole che seguono [v. 4]: « Infatti ogni casa è fabbricata da qualcuno; ma colui che ha creato tutte le cose è Dio ». Dunque l'Apostolo dimostra che l'uomo Cristo ha fabbricato la casa di Dio, dal fatto che Dio ha creato tutte le cose. Ora, questa prova sarebbe nulla, se Cristo non fosse Dio creatore di tutte le cose. Perciò a codesto uomo viene attribuita la creazione dell'universo: che è opera esclusivamente di Dio. Quindi l'uomo Cristo è Dio secondo l'ipostasi, non già solo a motivo dell'inabitazione divina.

22. È noto che Cristo, parlando di se stesso, si attribuisce molte cose divine e soprannaturali; p. es., in *Giov.*, VI, 40 egli afferma: « Io lo risusciterò nell'ultimo giorno »; e in *Giov.*, X, 28: « Io dò loro

la vita eterna ». Ora, queste parole sarebbero di somma superbia, se chi le ha pronunziate non fosse secondo l'ipostasi Dio stesso, ma avesse solo l'inabitazione di Dio. E la superbia non si può certo attribuire all'uomo Cristo, il quale dice di se stesso: « Imparate da me, che sono mite e umile di cuore » (*Matt.*, XI, 29). Dunque la persona di codesto uomo è identica a quella di Dio.

23. Nella Scrittura [quando si parla di Cristo] come si legge che l'uomo suddetto è esaltato, p. es., in *Atti*, II, 33: « Esaltato perciò alla destra di Dio, ecc. »; così si legge che Dio si è annientato, p. es., in *Fil.*, II, 7: « Annientò se stesso, ecc. ». Perciò a motivo dell'unione, come si possono dire di quell'uomo cose sublimi, ossia che è Dio, che risuscita i morti, e altre cose del genere; così di Dio si possono dire cose umili, ossia che è nato dalla Vergine, che ha sofferto, che è morto, e che è stato sepolto.

24. Sia i nomi che i pronomi relativi si riferiscono all'identico supposito. Ebbene, l'Apostolo scrive, parlando del Figlio di Dio (*Col.*, I, 16): « In lui sono state fatte tutte le cose in cielo e in terra, quelle visibili e quelle invisibili »; e poi aggiunge [v. 18]: « Ed egli è il capo del corpo della Chiesa, colui che è il principio, il primogenito [nella resurrezione] dai morti ». Ora, è evidente che l'espressione, « in lui sono state create tutte le cose », va riferita al Verbo di Dio: mentre la frase, « primogenito dai morti », va riferita a Cristo in quanto uomo. Perciò il Verbo di Dio e l'uomo Cristo sono un unico supposito, e quindi un'unica persona; ed è necessario che quanto è detto di quell'uomo sia attribuito al Verbo di Dio, e viceversa.

25. L'Apostolo afferma, in *I Cor.*, VIII, 6: « Unico è il Signore Gesù, per mezzo del quale tutte le cose esistono ». Ora, è chiaro che Gesù, nome di quell'uomo per mezzo del quale tutte le cose esistono, va attribuito al Verbo di Dio. Perciò il Verbo di Dio e l'uomo suddetto sono un unico Signore, e non due signori, o due figli, come diceva Nestorio. Quindi da ciò segue che il Verbo di Dio e codesto uomo hanno un'unica persona[6].

6. Questi argomenti che S. Tommaso ha diretto efficacemente contro l'eresia nestoriana, valgono pure, e a maggior ragione, contro tutti quei razionalisti che tentano di negare la divinità di Cristo, facendosi forti di questa o di quell'altra frase del Nuovo Testamento.

A pensarci bene, questa opinione di Nestorio circa il mistero dell'Incarnazione differisce poco dall'opinione di Fotino [cfr. cc. 4, 28]. Perché essi concordano nell'asserire che l'uomo assunto si denominerebbe Dio solo per l'inabitazione dovuta alla gloria. Fotino diceva però che l'uomo suddetto avrebbe meritato il nome e la gloria di Dio mediante la passione e le opere buone; mentre Nestorio confessava che tale uomo avrebbe avuto codesto nome e codesta gloria fin dall'inizio del suo concepimento, per la pienissima inabitazione di Dio esistente in lui. – Invece circa l'eterna generazione del Verbo essi differivano assai: poiché Nestorio l'ammetteva, mentre Fotino la negava del tutto.

CAPITOLO XXXV

CONTRO L'ERRORE DI EUTICHE [1]

Avendo noi così dimostrato con molti argomenti che il mistero dell'Incarnazione va concepito nel senso che il Verbo di Dio e l'uomo assunto hanno un'identica persona, rimane da esaminare una difficoltà circa questa verità di fede. Infatti la natura divina necessariamente deve avere la sua personalità. Lo stesso sembra esigere la natura umana: poiché ogni essere che sussiste in una natura intellettiva o razionale, ha ragione di persona. Quindi non sembra possibile che esista un'unica persona avente due nature: divina e umana.

Per risolvere questa difficoltà furono fatti vari tentativi. Eutiche [2], p. es., per difendere contro Nestorio l'unità della persona in Cristo, afferma che in Cristo c'è anche un'unità di natura; cosicché, sebbene le due nature, la divina e l'umana, siano distinte prima dell'unione, nell'unione esse si sarebbero fuse in un'unica natura. E quindi affermava che la persona di Cristo deriva da due nature, ma

1. II. pp.: III, q. 2, a. 6; q. 18, a. 1; *Expositio primae Decretalis*, n. 1175; *Sent.*, III, d. 5, q. 1, a. 2; *In Ioann.*, c. 1, lect. 7.

2. Eutiche, archimandrita di un grande monastero di Costantinopoli, intorno al 448, ormai settantenne, venne a rappresentare una parte indiscutibilmente superiore alle sue capacità intellettuali e alla sua cultura. Deciso sostenitore delle formule più drastiche ed ardite di S. Cirillo Alessandrino contro i nestoriani, cadde nella posizione opposta a quella di Nestorio, cioè nel monofisismo. Le sue concezioni vennero sfruttate senza scrupoli da Dioscoro, patriarca di Alessandria, provocando gravissimi disordini nelle Chiese d'Oriente, e furono condannate dal concilio di Calcedonia [451]

non sussiste in due nature. Per questo egli fu condannato nel Concilio di Calcedonia [Actione V; MANSI, VII, p. 115] [3].

Ma la falsità di questa tesi risulta chiaramente da molti argomenti. Infatti:

1. Sopra noi abbiamo dimostrato che in Cristo Gesù c'erano il corpo, l'anima e la divinità [cc. 28 ss.]. Ora, è evidente che il corpo di Cristo, anche dopo l'unione, non s'identificava con la divinità del Verbo: poiché il corpo di Cristo, anche dopo l'unione, era palpabile, visibile e distinto nei lineamenti delle sue membra: tutte cose che sono estranee alla divinità del Verbo, come risulta da quanto abbiamo detto [lib. I, cc. 17 ss.]. Così pure l'anima di Cristo, dopo l'unione rimase distinta dalla divinità del Verbo; perché l'anima di Cristo, anche dopo l'unione, rimase soggetta alle passioni della tristezza, del dolore e dell'ira: cose che in nessun modo si possono attribuire alla divinità del Verbo, com'è evidente da quanto abbiamo detto [lib. I, c. 89]. Ora, l'anima umana e il relativo corpo costituiscono la natura umana. Quindi anche dopo l'unione, la natura umana in Cristo rimase distinta dalla divinità del Verbo, che è di natura divina. Dunque in Cristo, anche dopo l'unione, ci sono due nature.

2. La natura è quella caratteristica per la quale una cosa si dice naturale. Ora, una cosa si dice naturale per il fatto che ha una forma, il che si richiede persino per le cose artificiali: poiché non si può parlare di casa prima che questa abbia la forma dell'arte; e così non si può parlare di cavallo, prima che questo essere abbia la forma della sua natura. Perciò la forma di una cosa naturale costituisce la sua natura. Ebbene, in Cristo bisogna dire che ci sono due forme anche dopo l'unione. Infatti l'Apostolo scrive che Gesù Cristo, « essendo nella forma di Dio, prese la forma di servo » (*Fil.*, II, 6, 7). Ora, non si può certo dire che la forma di Dio sia identica a quella di servo: poiché niente prende quello che già possiede: quindi, se le forme di Dio e di servo s'identificassero, Cristo, avendo già la forma di Dio, non avrebbe preso quella di servo. Né si può dire che in Cristo la forma di Dio si sia corrotta per l'unione: perché allora Cristo dopo l'unione non sarebbe Dio. E neppure si può dire che nell'unione si sia corrotta la forma di servo: perché allora egli non

3. Vedi DENZ.-S., nn. 300-303.

avrebbe assunto la forma di servo. Anzi non si può neppure dire che la forma di servo sarebbe mescolata con la forma di Dio: perché due cose che si mescolano non rimangono integre, ma in parte si corrompono entrambe; quindi S. Paolo non avrebbe detto che Cristo aveva preso la forma di servo, ma qualcosa di essa. Perciò bisogna concludere, stando alle parole dell'Apostolo, che in Cristo, anche dopo l'unione, c'erano due forme. Dunque due nature.

3. Il termine *natura* in origine fu usato per indicare la generazione stessa degli esseri che nascono. Poi fu posto a significare il principio di codesta generazione. E successivamente fu usato per indicare il principio del moto che è intrinseco al soggetto. E poiché codesto principio è la materia, o la forma, in seguito è stata denominata natura la forma o la materia delle cose naturali che hanno in sé il principio del moto. E poiché la forma e la materia costituiscono l'essenza delle cose naturali, il termine *natura* fu esteso a indicare l'essenza di ciascuna cosa esistente in natura; cosicché per natura di una data cosa s'intende « l'essenza, espressa dalla definizione » [*Physic.*, II, c. 1, n. 10]. Ebbene, noi qui prendiamo il termine natura in quest'ultimo senso: ed è così che affermiamo esistere in Cristo la natura umana e quella divina.

Perciò se fosse vera la tesi di Eutiche, che le nature umana e divina erano due prima dell'unione, ma che con esse è stata formata nell'unione un'unica natura, ciò dovrebbe essere avvenuto in uno dei modi con i quali da più cose se ne forma una sola.

Ora, ciò può avvenire prima di tutto *in forza di un semplice coordinamento*: ossia come da molte famiglie si forma una città, e da molti soldati un esercito. Secondo, mediante *coordinamento e composizione*: ossia come dalle varie parti dell'edificio e dal collegamento delle pareti si forma una casa. Ma questi due modi non giovano quando si tratta di costituire con più cose una sola natura. Poiché cose la cui forma consiste nel coordinamento, o nella composizione non sono naturali, cosicché la loro unità non può dirsi un'unità di natura.

Terzo, di più cose se ne può formare una sola *mediante combinazione*: ossia come dai quattro elementi si formano dei corpi misti. Ma anche questo modo va escluso assolutamente nel caso nostro. Primo, perché la combinazione non può avvenire che tra cose le quali hanno in comune la stessa materia, e che son fatte per influen-

zarsi a vicenda. E questo nel caso nostro va escluso: poiché nel *Primo Libro* [cc. 17 ss.] abbiamo già spiegato che Dio è immateriale e del tutto impassibile. – Secondo, perché è impossibile combinare due cose di cui l'una è troppo superiore all'altra: se uno, infatti, mette una goccia di vino in mille anfore di acqua, non si avrà una combinazione, ma la sola distruzione del vino [cfr. *De Gen. et Corr.*, I, c. 10, n. 9]; anzi proprio per questo la legna che si getta in una fornace non si dice che è mescolata e combinata col fuoco, ma consumata da esso, appunto per la superiore virtù del fuoco. Ora, la natura divina supera all'infinito la natura umana: poiché, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 43], la virtù di Dio è infinita. Quindi in nessun modo si può fare una combinazione delle due nature. – Terzo, ammesso che si facesse la combinazione, nessuna delle due rimarrebbe integra: poiché nel misto gli elementi combinati non restano integri, se si tratta di una vera combinazione. Perciò fatta la combinazione delle due nature, umana e divina, non rimarrebbe nessuna delle due, ma una terza sostanza; e così Cristo non sarebbe né Dio né uomo. Quindi non è ammissibile la tesi di Eutiche, secondo la quale prima dell'unione, le nature sarebbero state due, ma dopo l'unione il Signore Gesù Cristo ne avrebbe avuta una sola, come costituita da due nature. – Perciò la cosa va intesa in questo senso, che dopo l'unione ne rimane una soltanto. Quindi in Cristo o c'era la sola natura divina, e quello che in lui appariva di umano era solo apparente o fantastico, come dicevano i Manichei; oppure la natura divina si sarebbe trasformata in quella umana, come diceva Apollinare; che sopra noi abbiamo già confutato [cc. 29 ss.]. Dunque bisogna concludere essere impossibile che in Cristo prima dell'unione ci fossero due nature, e dopo l'unione una sola.

4. Mai si riscontra che di due nature, le quali conservino il loro essere, se ne sia costituita una sola: poiché ciascuna natura è un tutto, mentre gli elementi che costituiscono qualcosa sono essenzialmente parti; ecco perché siccome anima e corpo costituiscono una cosa sola, né il corpo né l'anima si possono chiamare natura, nel senso inteso ora da noi, perché nessuno dei due ha la specie completa, ma l'una e l'altro sono parti di un'unica natura. Perciò siccome la natura umana è una natura completa, e così pure la natura divina, è impossibile che esse formino un'unica natura, a meno che

l'una o l'altra, ovvero entrambe, si corrompano: il che è impossibile. Perché, com'è evidente da quanto abbiamo detto sopra [c. 34], l'unico Cristo è insieme vero Dio e vero uomo. Dunque è impossibile che in Cristo ci sia soltanto un'unica natura.

5. Una natura può essere costituita da due cose in atto, o perché si tratta di parti corporee, come nel caso dell'animale che è composto dalle sue membra: e questo non fa al caso nostro, non essendo la natura divina qualcosa di corporeo; oppure perché si tratta di un unico essere composto di materia e forma, come l'animale che è composto appunto di anima e di corpo. Ma anche questo non fa al caso: poiché abbiamo già visto nel *Primo Libro* [cc. 17, 27], che Dio non è materia e non può essere forma di nessuna cosa. Quindi se Cristo è vero Dio e vero uomo, come abbiamo già dimostrato [c. 34], è impossibile che in lui ci sia un'unica natura.

6. Sottraendo o aggiungendo un elemento essenziale a una data cosa, ne viene cambiata la specie, e di conseguenza ne viene mutata la natura, la quale non è nient'altro che l'essenza indicata dalla definizione, come sopra abbiamo già notato. Per questo vediamo che aggiungendo o togliendo una differenza specifica nelle definizioni delle cose, le cose cambiano specie: animale razionale, p. es., e animale non razionale differiscono specificamente; avviene cioè, come nei numeri, nei quali l'aggiunta o la sottrazione di un'unità forma una specie differente [cfr. *Metaph.*, VIII, c. 3, n. 8]. Ora, la forma è un elemento essenziale. Perciò ogni aggiunta di forma produce un'altra specie e un'altra natura, nel senso che qui diamo a questo termine. Quindi se alla natura umana si aggiunge come forma la divinità del Verbo, si avrà un'altra natura. Cosicché Cristo non sarà di natura umana, ma di qualche altra natura: come un corpo animato è di una natura diversa da quella di un semplice corpo.

7. Esseri che non hanno la stessa natura, p. es., l'uomo e il cavallo, non sono simili secondo la specie. Ora, se la natura di Cristo è composta di quella divina e di quella umana, è evidente che la natura di Cristo non si potrà riscontrare negli altri uomini. Dunque egli non è simile a noi nella specie. Il che è contro l'affermazione dell'Apostolo, il quale ha scritto: « In tutto egli doveva essere reso simile ai suoi fratelli » (*Ebr.*, II, 17).

8. Dall'unione di materia e forma viene sempre costituita una sola specie, la quale è predicabile di molti, o attualmente o virtual-

mente, sotto l'aspetto specifico. Perciò se alla natura umana si aggiunge quasi come forma la natura divina, dalla loro combinazione dovrà risultare necessariamente una specie universale, partecipabile a molti individui. Il che è falso; poiché non c'è che un unico Gesù Cristo [*I Cor.*, VIII, 6], il quale è Dio e uomo. Dunque in Cristo la natura umana e la natura divina non costituiscono un'unica natura.

9. Inoltre risulta estranea alla fede l'affermazione di Eutiche, secondo la quale in Cristo prima dell'unione, ci sarebbero state due nature. La natura umana, infatti, essendo costituita dall'anima e dal corpo, ne seguirebbe che o l'anima o il corpo, oppure entrambi sarebbero esistiti prima dell'incarnazione. Il che, come sopra abbiamo spiegato [cc. 30, 34], è falso. Dunque è contro la fede affermare che prima dell'unione c'erano in Cristo due nature, mentre dopo ce ne sarebbe una sola.

Capitolo XXXVI

L'ERRORE DI MACARIO DI ANTIOCHIA, IL QUALE AMMETTEVA IN CRISTO UN'UNICA VOLONTÀ[1]

Con la tesi precedente quasi s'identifica quella di Macario d'Antiochia[2], il quale affermava che in Cristo c'è un'unica operazione e un'unica volontà. Infatti:

1. Ciascuna natura ha qualche operazione propria: poiché la forma, in forza della quale ogni natura ha la propria specie, è principio d'operazione. Perciò come diverse nature hanno diverse forme,

1. ll. pp.: III, q. 18, a. 1; q. 19, a. 1; *Sent.*, III, d. 17, a. 1, qc. 1; *Comp. Theol.*, c. 212.

2. Macario di Antiochia, che nella *Somma Teologica* viene citato accanto ai nomi di Ciro Alessandrino e di Sergio patriarca costantinopolitano [† 638] (III, q. 18, a. 1), non fu tra i promotori del monotelismo descritto in questo capitolo; ma fu tra i suoi difensori più ostinati. Egli se ne fece portavoce nel Concilio Costantinopolitano III del 681. Per questa ragione fu deportato a Roma per ordine dell'Imperatore, senza per questo recedere dal suo errore. Il vero corifeo del monotelismo è piuttosto il patriarca Sergio di Costantinopoli, che pensava di recuperare alla fede cattolica e all'impero, con delle formule dogmatiche piuttosto equivoche, i monofisiti d'Oriente. – L'evidenza data da S. Tommaso al nostro Macario otterrà a quest'ultimo l'onore poco invidiabile di essere citato per una condanna postuma dal Concilio Fiorentino nel 1442 (cfr. Denz.-S., 1346), nel quale i domenicani ebbero un peso preponderante.

così hanno operazioni diverse. Se quindi in Cristo ci fosse una sola operazione, ne seguirebbe che in lui c'è una sola natura: e in ciò consiste appunto l'eresia di Eutiche. Dunque è falso che in Cristo ci sia una sola operazione.

2. In Cristo la natura divina, in cui è consostanziale col Padre, è perfetta; ed è perfetta anche la natura umana secondo la quale ha in comune con noi l'identica specie. Ora, nella perfezione della natura divina rientra il possesso della volontà, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 72]; e così pure la perfezione della natura umana implica il possesso della volontà, mediante la quale l'uomo ha il libero arbitrio. Dunque è necessario che in Cristo ci siano due volontà.

3. La volontà è una parte potenziale dell'anima umana come l'intelletto. Perciò se in Cristo non c'era un'altra volontà oltre la volontà del Verbo, per lo stesso motivo non c'era in lui altro intelletto oltre l'intelletto del Verbo. Ritorniamo così alla tesi di Apollinare [cfr. c. 33].

4. Se in Cristo c'era un'unica volontà, bisognava che in lui ci fosse solo la volontà divina: poiché il Verbo non poteva perdere la volontà divina che egli possiede dall'eternità. Ma alla volontà divina non spetta di meritare, poiché il merito appartiene solo a quegli esseri che tendono alla perfezione. Quindi Cristo con la sua passione non avrebbe meritato nulla, né per sé, né per noi. L'Apostolo però insegna il contrario, scrivendo ai *Filippesi* (II, 8, 9): « Si è fatto obbediente al Padre sino alla morte... E per questo Dio lo ha esaltato ».

5. Se in Cristo non c'era la volontà umana, ne segue che egli secondo la natura assunta non aveva il libero arbitrio: poiché l'uomo ha il libero arbitrio in forza della volontà. Dunque Cristo come uomo non agiva alla maniera degli uomini, ma alla maniera degli altri animali, privi del libero arbitrio. Perciò nei suoi atti non c'era nulla di virtuoso, di lodevole e di imitabile per noi. Vane quindi sarebbero le sue parole: « Imparate da me, perché sono mite e umile di cuore » (*Matt.*, XI, 29); « Vi ho dato l'esempio, affinché come ho fatto io, facciate anche voi » (*Giov.*, XIII, 15).

6. In un puro uomo, sebbene numericamente uno, ci sono più appetiti e più operazioni, secondo i suoi diversi princìpi naturali. Egli infatti per la sua parte razionale ha la volontà; per la parte sensitiva ha l'irascibile e il concupiscibile; e finalmente ha l'appetito

non sussiste in due nature. Per questo egli fu condannato nel Concilio di Calcedonia [Actione V; MANSI, VII, p. 115] [3].

Ma la falsità di questa tesi risulta chiaramente da molti argomenti. Infatti:

1. Sopra noi abbiamo dimostrato che in Cristo Gesù c'erano il corpo, l'anima e la divinità [cc. 28 ss.]. Ora, è evidente che il corpo di Cristo, anche dopo l'unione, non s'identificava con la divinità del Verbo: poiché il corpo di Cristo, anche dopo l'unione, era palpabile, visibile e distinto nei lineamenti delle sue membra: tutte cose che sono estranee alla divinità del Verbo, come risulta da quanto abbiamo detto [lib. I, cc. 17 ss.]. Così pure l'anima di Cristo, dopo l'unione rimase distinta dalla divinità del Verbo; perché l'anima di Cristo, anche dopo l'unione, rimase soggetta alle passioni della tristezza, del dolore e dell'ira: cose che in nessun modo si possono attribuire alla divinità del Verbo, com'è evidente da quanto abbiamo detto [lib. I, c. 89]. Ora, l'anima umana e il relativo corpo costituiscono la natura umana. Quindi anche dopo l'unione, la natura umana in Cristo rimase distinta dalla divinità del Verbo, che è di natura divina. Dunque in Cristo, anche dopo l'unione, ci sono due nature.

2. La natura è quella caratteristica per la quale una cosa si dice naturale. Ora, una cosa si dice naturale per il fatto che ha una forma, il che si richiede persino per le cose artificiali: poiché non si può parlare di casa prima che questa abbia la forma dell'arte; e così non si può parlare di cavallo, prima che questo essere abbia la forma della sua natura. Perciò la forma di una cosa naturale costituisce la sua natura. Ebbene, in Cristo bisogna dire che ci sono due forme anche dopo l'unione. Infatti l'Apostolo scrive che Gesù Cristo, «essendo nella forma di Dio, prese la forma di servo» (*Fil.*, II, 6, 7). Ora, non si può certo dire che la forma di Dio sia identica a quella di servo: poiché niente prende quello che già possiede: quindi, se le forme di Dio e di servo s'identificassero, Cristo, avendo già la forma di Dio, non avrebbe preso quella di servo. Né si può dire che in Cristo la forma di Dio si sia corrotta per l'unione: perché allora Cristo dopo l'unione non sarebbe Dio. E neppure si può dire che nell'unione si sia corrotta la forma di servo: perché allora egli non

3. Vedi DENZ.-S., nn. 300-303.

avrebbe assunto la forma di servo. Anzi non si può neppure dire che la forma di servo sarebbe mescolata con la forma di Dio: perché due cose che si mescolano non rimangono integre, ma in parte si corrompono entrambe; quindi S. Paolo non avrebbe detto che Cristo aveva preso la forma di servo, ma qualcosa di essa. Perciò bisogna concludere, stando alle parole dell'Apostolo, che in Cristo, anche dopo l'unione, c'erano due forme. Dunque due nature.

3. Il termine *natura* in origine fu usato per indicare la generazione stessa degli esseri che nascono. Poi fu posto a significare il principio di codesta generazione. E successivamente fu usato per indicare il principio del moto che è intrinseco al soggetto. E poiché codesto principio è la materia, o la forma, in seguito è stata denominata natura la forma o la materia delle cose naturali che hanno in sé il principio del moto. E poiché la forma e la materia costituiscono l'essenza delle cose naturali, il termine *natura* fu esteso a indicare l'essenza di ciascuna cosa esistente in natura; cosicché per natura di una data cosa s'intende « l'essenza, espressa dalla definizione » [*Physic.*, II, c. 1, n. 10]. Ebbene, noi qui prendiamo il termine natura in quest'ultimo senso: ed è così che affermiamo esistere in Cristo la natura umana e quella divina.

Perciò se fosse vera la tesi di Eutiche, che le nature umana e divina erano due prima dell'unione, ma che con esse è stata formata nell'unione un'unica natura, ciò dovrebbe essere avvenuto in uno dei modi con i quali da più cose se ne forma una sola.

Ora, ciò può avvenire prima di tutto *in forza di un semplice coordinamento*: ossia come da molte famiglie si forma una città, e da molti soldati un esercito. Secondo, mediante *coordinamento e composizione*: ossia come dalle varie parti dell'edificio e dal collegamento delle pareti si forma una casa. Ma questi due modi non giovano quando si tratta di costituire con più cose una sola natura. Poiché cose la cui forma consiste nel coordinamento, o nella composizione non sono naturali, cosicché la loro unità non può dirsi un'unità di natura.

Terzo, di più cose se ne può formare una sola *mediante combinazione*: ossia come dai quattro elementi si formano dei corpi misti. Ma anche questo modo va escluso assolutamente nel caso nostro. Primo, perché la combinazione non può avvenire che tra cose le quali hanno in comune la stessa materia, e che son fatte per influen-

zarsi a vicenda. E questo nel caso nostro va escluso: poiché nel *Primo Libro* [cc. 17 ss.] abbiamo già spiegato che Dio è immateriale e del tutto impassibile. – Secondo, perché è impossibile combinare due cose di cui l'una è troppo superiore all'altra: se uno, infatti, mette una goccia di vino in mille anfore di acqua, non si avrà una combinazione, ma la sola distruzione del vino [cfr. *De Gen. et Corr.*, I, c. 10, n. 9]; anzi proprio per questo la legna che si getta in una fornace non si dice che è mescolata e combinata col fuoco, ma consumata da esso, appunto per la superiore virtù del fuoco. Ora, la natura divina supera all'infinito la natura umana: poiché, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 43], la virtù di Dio è infinita. Quindi in nessun modo si può fare una combinazione delle due nature. – Terzo, ammesso che si facesse la combinazione, nessuna delle due rimarrebbe integra: poiché nel misto gli elementi combinati non restano integri, se si tratta di una vera combinazione. Perciò fatta la combinazione delle due nature, umana e divina, non rimarrebbe nessuna delle due, ma una terza sostanza; e così Cristo non sarebbe né Dio né uomo. Quindi non è ammissibile la tesi di Eutiche, secondo la quale prima dell'unione, le nature sarebbero state due, ma dopo l'unione il Signore Gesù Cristo ne avrebbe avuta una sola, come costituita da due nature. – Perciò la cosa va intesa in questo senso, che dopo l'unione ne rimane una soltanto. Quindi in Cristo o c'era la sola natura divina, e quello che in lui appariva di umano era solo apparente o fantastico, come dicevano i Manichei; oppure la natura divina si sarebbe trasformata in quella umana, come diceva Apollinare; che sopra noi abbiamo già confutato [cc. 29 ss.]. Dunque bisogna concludere essere impossibile che in Cristo prima dell'unione ci fossero due nature, e dopo l'unione una sola.

4. Mai si riscontra che di due nature, le quali conservino il loro essere, se ne sia costituita una sola: poiché ciascuna natura è un tutto, mentre gli elementi che costituiscono qualcosa sono essenzialmente parti; ecco perché siccome anima e corpo costituiscono una cosa sola, né il corpo né l'anima si possono chiamare natura, nel senso inteso ora da noi, perché nessuno dei due ha la specie completa, ma l'una e l'altro sono parti di un'unica natura. Perciò siccome la natura umana è una natura completa, e così pure la natura divina, è impossibile che esse formino un'unica natura, a meno che

l'una o l'altra, ovvero entrambe, si corrompano: il che è impossibile. Perché, com'è evidente da quanto abbiamo detto sopra [c. 34], l'unico Cristo è insieme vero Dio e vero uomo. Dunque è impossibile che in Cristo ci sia soltanto un'unica natura.

5. Una natura può essere costituita da due cose in atto, o perché si tratta di parti corporee, come nel caso dell'animale che è composto dalle sue membra: e questo non fa al caso nostro, non essendo la natura divina qualcosa di corporeo; oppure perché si tratta di un unico essere composto di materia e forma, come l'animale che è composto appunto di anima e di corpo. Ma anche questo non fa al caso: poiché abbiamo già visto nel *Primo Libro* [cc. 17, 27], che Dio non è materia e non può essere forma di nessuna cosa. Quindi se Cristo è vero Dio e vero uomo, come abbiamo già dimostrato [c. 34], è impossibile che in lui ci sia un'unica natura.

6. Sottraendo o aggiungendo un elemento essenziale a una data cosa, ne viene cambiata la specie, e di conseguenza ne viene mutata la natura, la quale non è nient'altro che l'essenza indicata dalla definizione, come sopra abbiamo già notato. Per questo vediamo che aggiungendo o togliendo una differenza specifica nelle definizioni delle cose, le cose cambiano specie: animale razionale, p. es., e animale non razionale differiscono specificamente; avviene cioè, come nei numeri, nei quali l'aggiunta o la sottrazione di un'unità forma una specie differente [cfr. *Metaph.*, VIII, c. 3, n. 8]. Ora, la forma è un elemento essenziale. Perciò ogni aggiunta di forma produce un'altra specie e un'altra natura, nel senso che qui diamo a questo termine. Quindi se alla natura umana si aggiunge come forma la divinità del Verbo, si avrà un'altra natura. Cosicché Cristo non sarà di natura umana, ma di qualche altra natura: come un corpo animato è di una natura diversa da quella di un semplice corpo.

7. Esseri che non hanno la stessa natura, p. es., l'uomo e il cavallo, non sono simili secondo la specie. Ora, se la natura di Cristo è composta di quella divina e di quella umana, è evidente che la natura di Cristo non si potrà riscontrare negli altri uomini. Dunque egli non è simile a noi nella specie. Il che è contro l'affermazione dell'Apostolo, il quale ha scritto: « In tutto egli doveva essere reso simile ai suoi fratelli » (*Ebr.*, II, 17).

8. Dall'unione di materia e forma viene sempre costituita una sola specie, la quale è predicabile di molti, o attualmente o virtual-

mente, sotto l'aspetto specifico. Perciò se alla natura umana si aggiunge quasi come forma la natura divina, dalla loro combinazione dovrà risultare necessariamente una specie universale, partecipabile a molti individui. Il che è falso; poiché non c'è che un unico Gesù Cristo [*I Cor.*, VIII, 6], il quale è Dio e uomo. Dunque in Cristo la natura umana e la natura divina non costituiscono un'unica natura.

9. Inoltre risulta estranea alla fede l'affermazione di Eutiche, secondo la quale in Cristo prima dell'unione, ci sarebbero state due nature. La natura umana, infatti, essendo costituita dall'anima e dal corpo, ne seguirebbe che o l'anima o il corpo, oppure entrambi sarebbero esistiti prima dell'incarnazione. Il che, come sopra abbiamo spiegato [cc. 30, 34], è falso. Dunque è contro la fede affermare che prima dell'unione c'erano in Cristo due nature, mentre dopo ce ne sarebbe una sola.

Capitolo XXXVI

L'ERRORE DI MACARIO DI ANTIOCHIA, IL QUALE AMMETTEVA IN CRISTO UN'UNICA VOLONTÀ[1]

Con la tesi precedente quasi s'identifica quella di Macario d'Antiochia[2], il quale affermava che in Cristo c'è un'unica operazione e un'unica volontà. Infatti:

1. Ciascuna natura ha qualche operazione propria: poiché la forma, in forza della quale ogni natura ha la propria specie, è principio d'operazione. Perciò come diverse nature hanno diverse forme,

1. Il. pp.: III, q. 18, a. 1; q. 19, a. 1; *Sent.*, III, d. 17, a. 1, qc. 1; *Comp. Theol.*, c. 212.

2. Macario di Antiochia, che nella *Somma Teologica* viene citato accanto ai nomi di Ciro Alessandrino e di Sergio patriarca costantinopolitano [† 638] (III, q. 18, a. 1), non fu tra i promotori del monotelismo descritto in questo capitolo; ma fu tra i suoi difensori più ostinati. Egli se ne fece portavoce nel Concilio Costantinopolitano III del 681. Per questa ragione fu deportato a Roma per ordine dell'Imperatore, senza per questo recedere dal suo errore. Il vero corifeo del monotelismo è piuttosto il patriarca Sergio di Costantinopoli, che pensava di recuperare alla fede cattolica e all'impero, con delle formule dogmatiche piuttosto equivoche, i monofisiti d'Oriente. – L'evidenza data da S. Tommaso al nostro Macario otterrà a quest'ultimo l'onore poco invidiabile di essere citato per una condanna postuma dal Concilio Fiorentino nel 1442 (cfr. DENZ.-S., 1346), nel quale i domenicani ebbero un peso preponderante.

così hanno operazioni diverse. Se quindi in Cristo ci fosse una sola operazione, ne seguirebbe che in lui c'è una sola natura: e in ciò consiste appunto l'eresia di Eutiche. Dunque è falso che in Cristo ci sia una sola operazione.

2. In Cristo la natura divina, in cui è consostanziale col Padre, è perfetta; ed è perfetta anche la natura umana secondo la quale ha in comune con noi l'identica specie. Ora, nella perfezione della natura divina rientra il possesso della volontà, come abbiamo visto nel *Primo Libro* [c. 72]; e così pure la perfezione della natura umana implica il possesso della volontà, mediante la quale l'uomo ha il libero arbitrio. Dunque è necessario che in Cristo ci siano due volontà.

3. La volontà è una parte potenziale dell'anima umana come l'intelletto. Perciò se in Cristo non c'era un'altra volontà oltre la volontà del Verbo, per lo stesso motivo non c'era in lui altro intelletto oltre l'intelletto del Verbo. Ritorniamo così alla tesi di Apollinare [cfr. c. 33].

4. Se in Cristo c'era un'unica volontà, bisognava che in lui ci fosse solo la volontà divina: poiché il Verbo non poteva perdere la volontà divina che egli possiede dall'eternità. Ma alla volontà divina non spetta di meritare, poiché il merito appartiene solo a quegli esseri che tendono alla perfezione. Quindi Cristo con la sua passione non avrebbe meritato nulla, né per sé, né per noi. L'Apostolo però insegna il contrario, scrivendo ai *Filippesi* (II, 8, 9): « Si è fatto obbediente al Padre sino alla morte... E per questo Dio lo ha esaltato ».

5. Se in Cristo non c'era la volontà umana, ne segue che egli secondo la natura assunta non aveva il libero arbitrio: poiché l'uomo ha il libero arbitrio in forza della volontà. Dunque Cristo come uomo non agiva alla maniera degli uomini, ma alla maniera degli altri animali, privi del libero arbitrio. Perciò nei suoi atti non c'era nulla di virtuoso, di lodevole e di imitabile per noi. Vane quindi sarebbero le sue parole: « Imparate da me, perché sono mite e umile di cuore » (*Matt.*, XI, 29); « Vi ho dato l'esempio, affinché come ho fatto io, facciate anche voi » (*Giov.*, XIII, 15).

6. In un puro uomo, sebbene numericamente uno, ci sono più appetiti e più operazioni, secondo i suoi diversi princìpi naturali. Egli infatti per la sua parte razionale ha la volontà; per la parte sensitiva ha l'irascibile e il concupiscibile; e finalmente ha l'appetito

naturale che deriva dalle potenze naturali. Così pure egli vede con gli occhi, ode con le orecchie, parla con la lingua e intende con la mente: le quali son tutte operazioni diverse. Ciò avviene perché le operazioni si moltiplicano non solo secondo la diversità dei soggetti, ma anche secondo la diversità dei princìpi operativi con i quali opera l'identico soggetto, e che specificano anche le operazioni. Ora, la natura divina dista dalla natura umana molto più di quanto si differenzino tra loro i princìpi naturali della natura umana. Dunque in Cristo le volontà e le operazioni della natura divina e della natura umana sono diverse, sebbene Cristo sia unico in entrambe.

7. Risulta poi chiaramente dai testi della Scrittura che in Cristo c'erano due volontà. Egli infatti così si è espresso: « Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha inviato » (*Giov.*, VI, 38); « Non la mia volontà, ma la tua sia fatta »; dalle quali parole risulta evidente che in Cristo c'era una volontà sua propria, oltre la volontà del Padre. Ora, è noto che in lui c'era una volontà che egli aveva in comune col Padre: poiché il Padre e il Figlio come hanno un'unica natura, hanno pure un'unica volontà. Quindi in Cristo c'erano due volontà.

8. Lo stesso si dica delle operazioni. Infatti in Cristo c'era un'operazione in comune col Padre, conforme a quella sua affermazione: « Tutto ciò che fa il Padre, lo fa pure il Figlio » (*Giov.*, V, 19). Ma ci sono in lui anche altre operazioni che non si possono attribuire al Padre, come dormire, aver fame, mangiare, e altre funzioni del genere, che Cristo, come narrano gli Evangelisti, compì o subì in quanto uomo. Dunque in Cristo non c'era un'unica operazione.

Sembra che questa tesi sia nata dal fatto che i suoi autori non seppero distinguere tra l'unità in senso assoluto e l'unità per subordinazione. Infatti essi videro che in Cristo la volontà umana era del tutto subordinata alla volontà divina, cosicché Cristo con la sua volontà umana non volle mai nulla all'infuori di quanto aveva disposto la volontà divina. Così pure secondo la natura umana Cristo non ha compiuto nulla, sia nell'agire che nel soffrire, all'infuori di quanto aveva disposto la volontà divina, secondo quelle sue parole: « Io faccio sempre quello che a lui piace » (*Giov.*, VIII, 29). Inoltre l'agire umano di Cristo ottiene una certa efficacia divina dall'unione con la divinità, come l'unione dell'agente secondario ottiene una certa efficacia dall'agente principale: e da ciò derivava che qualsiasi

sua azione o passione era salvifica. Ecco perché Dionigi chiama *teandrico*, ossia *divino-umano*, l'agire umano di Cristo: e anche perché esso appartiene e a Dio e all'uomo. Perciò costoro, vedendo che il volere e l'operare umano di Cristo è subordinato infallibilmente a quello divino, pensarono che in Cristo ci fosse una sola volontà e una sola operazione: sebbene ciò che è unico per l'unità di ordine, non s'identifichi, come abbiamo notato, con ciò che è unico in senso assoluto.

CAPITOLO XXXVII

CONFUTAZIONE DI COLORO I QUALI ESCLUDEVANO CHE ANIMA E CORPO IN CRISTO COSTITUISCANO UN COMPOSTO[1]

Da quanto abbiamo detto, risulta evidente che in Cristo, secondo la fede, c'è una sola persona e due nature, contro le tesi di Nestorio e di Eutiche. Ma poiché questo sembrava incompatibile con quanto sperimenta la ragione naturale, ci furono alcuni[2] i quali dopo di loro asserirono un'altra tesi circa l'unione. Osservando infatti che dall'unione dell'anima col corpo viene a costituirsi *l'uomo*, mentre dall'unione di quest'anima con questo corpo viene a costitursi *quest'uomo* concreto, che implica ipostasi e persona; volendo evitare la necessità di ammettere in Cristo un'altra ipostasi o persona, oltre l'ipostasi o la persona del Verbo, affermavano che in Cristo l'anima e il corpo non erano uniti in modo da costituire una sostanza, e così pensavano di evitare l'errore di Nestorio. – Inoltre, poiché sembra impossibile che una data cosa possa diventare sostanziale per un dato essere, senza appartenere alla natura che codesto essere aveva in precedenza, non apportando in esso una mutazione; e d'altra parte essendo il Verbo del tutto immutabile, per non essere costretti ad affermare che l'anima e il corpo assunti appartengono alla natura

1. ll. pp.: III, q. 2, a. 5; *Sent.*, III, d. 2, q. 1, a. 3, qc. 3; d. 6, q. 3, a. 1; *Comp Theol.*, c. 209.

2. Tra questi teologi troviamo al primo posto Pietro Abelardo [1079-1124], che fu seguito da alcuni maestri (vedi *Summa Canad.*, vol. IV, p. 2431). Qualcuno pensa di poter attribuire l'errore suddetto, che fu denominato *nichilismo cristologico*, anche a Pietro Lombardo. Ecco perché Alessandro III condannò espressamente quest'ultimo nel 1170. La condanna fu ripetuta nel 1177, senza far nomi (cfr. DENZ-S., 749, 750).

che il Verbo ha avuto fin dall'eternità, sostenevano che il Verbo ha assunto l'anima e il corpo umani in maniera accidentale, come fa l'uomo con un indumento; e così pensavano di escludere l'errore di Eutiche.

Ma anche questa tesi è del tutto incompatibile con l'insegnamento della fede. Infatti:

1. L'anima e il corpo con la loro unione costituiscono l'uomo: poiché la forma costituisce la specie attuandosi nella materia. Se dunque in Cristo l'anima e il corpo non si fossero unite, Cristo non sarebbe stato un uomo; e ciò contro le parole dell'Apostolo: « ... il mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù » (*I Tim.*, II, 5).

2. Ciascuno di noi si dice uomo perché è costituito da un'anima razionale e da un corpo. Se dunque Cristo fosse denominato uomo non per questa ragione, ma solo perché aveva un'anima e un corpo, non però uniti, sarebbe uomo in senso equivoco, e non sarebbe della nostra medesima specie: e ciò contro l'Apostolo, il quale in *Ebr.*, II, 17, afferma, che « egli doveva in tutto assomigliare ai fratelli ».

3. Non ogni corpo appartiene alla natura umana, bensì solo il corpo umano. Ma un corpo non è umano, se non perché è vivificato dall'unione con l'anima ragionevole: cosicché l'occhio, la mano, il piede, la carne e le ossa, dopo la separazione dell'anima si dicono umani solo in senso equivoco [cfr. *De Anima*, II, c. 1, n. 9]. Dunque non si può dire che il Verbo assunse la natura umana, se non assunse un corpo unito all'anima.

4. L'anima umana è per natura unibile al corpo. Perciò un'anima la quale non si unisce mai a un corpo per costituire un uomo non è un'anima umana: poiché « quanto è estraneo alla natura non può durare per sempre » [*De Coelo et Mundo*, II, c. 3, n. 1]. Quindi se l'anima di Cristo non fosse unita al suo corpo in modo da costituire un uomo, non sarebbe un'anima umana; cosicché in Cristo non ci sarebbe stata la natura umana.

5. Se il Verbo è unito all'anima e al corpo in modo accidentale come un uomo ai suoi indumenti, la natura umana non appartiene al Verbo. Dunque il Verbo dopo l'unione non sussisteva in due nature: come un uomo vestito non si dice che sussista in due

nature. Ora Eutiche, per aver affermato questo, fu condannato nel Concilio di Calcedonia [*Act.*, 5].

6. Il trattamento subìto da un indumento non si può attribuire a colui che l'indossa: infatti un uomo non si dice che nasce quando si veste, e neppure che è ferito quando il vestito viene lacerato. Quindi se il Verbo avesse assunto l'anima e il corpo come fa un uomo con un vestito, non si potrebbe dire, per il corpo assunto, che Dio è nato, o che ha patito.

7. Se il Verbo avesse assunto la natura umana solo come un vestito, col quale potersi mostrare agli occhi degli uomini, inutilmente egli avrebbe assunto l'anima, che per sua natura è invisibile.

8. Secondo questa tesi, il Figlio avrebbe preso carne umana non diversamente da come lo Spirito Santo apparve sotto l'immagine della colomba [*Matt.*, III, 16]. Il che è falso in modo evidente: poiché mai si dice che lo Spirito Santo « si fece colomba », e neppure che è « minore del Padre », come invece si dice che si fece uomo il Figlio, e che « è minore del Padre » [*Giov.*, XIV, 28] secondo la natura assunta.

A ben considerare la cosa, si rileva che questa tesi implica le incongruenze di varie eresie. Infatti nell'affermare che il Figlio di Dio è unito all'anima e al corpo in modo accidentale, come l'uomo al suo vestito, combina con l'opinione di Nestorio, il quale asseriva che l'unione si sarebbe compiuta mediante l'inabitazione del Verbo di Dio nell'uomo [c. 34]: poiché non si può concepire che Dio se ne sia rivestito per un contatto corporeo, ma solo mediante l'inabitazione della grazia. – E nell'affermare che l'unione del Verbo con l'anima e col corpo umano è accidentale, ne segue che il Verbo dopo l'unione non sussisterebbe in due nature, come diceva appunto Eutiche [c. 35]: poiché nessun essere sussiste in ciò che gli è unito solo accidentalmente. — Nell'escludere poi che l'anima e il corpo sono uniti per costituire un uomo, questa tesi in parte combina con Ario e con Apollinare, i quali sostenevano che il corpo di Cristo non è animato da una anima razionale [cc. 32 ss.]; e in parte combina con i Manichei, i quali ritenevano che Cristo fosse non un uomo vero, ma apparente [c. 29]. Se l'anima infatti non era unita a un corpo per costituire un uomo, era solo apparente quell'essere che sembrava il Cristo, simile agli altri uomini costituiti di anima e corpo.

Questa tesi prese l'occasione da quelle parole di S. Paolo ai *Filippesi*, II, 7: «... all'esterno [*habitu*] egli fu trovato come uomo». Infatti i suoi sostenitori non capirono che ciò era detto in senso metaforico. Ora, le cose dette in senso metaforico non è necessario che combinino in tutto con l'immagine usata. Infatti la natura umana assunta ha una certa somiglianza col vestito, in quanto il Verbo appariva mediante la carne visibile, come l'uomo è veduto mediante le sue vesti: ma non somiglia al vestito, nel senso che in Cristo l'unione del Verbo con la natura umana sia avvenuta in maniera accidentale.

Capitolo XXXVIII

CONFUTAZIONE DI COLORO I QUALI AMMETTONO DUE SUPPOSITI, OVVERO DUE IPOSTASI NELL'UNICA PERSONA DI CRISTO [1]

Alcuni, volendo evitare la tesi suddetta per gli inconvenienti sopra riscontrati, ammisero che nel Signore Gesù Cristo anima e corpo costituiscono un'unica sostanza, cioè un uomo della stessa specie degli altri uomini, uomo che essi dicono unito al Verbo di Dio non in unità di natura, ma di persona; in modo che unica sia la persona del Verbo di Dio e quella di codesto uomo. Ma poiché codesto uomo è una sostanza individua, che equivale a un'ipostasi o supposito, alcuni dicono che in Cristo l'ipostasi, o supposito di codesto uomo è distinta da quello del Verbo di Dio, mentre unica è la persona per entrambi [2]. E in forza di quest'unicità il Verbo di Dio si deve predicare di quell'uomo, e quell'uomo si deve predicare del Verbo di

1. ll. pp.: III, q. 2, a. 3; *Sent.*, III, d. 6, q. 1, a. 1, qcc. 1; 2; d. 7, q. 1, a. 1; *De Unione Verbi*, a. 2; *Contra Err. Graec.*, c. 20; *Contra Graecos, Armenos*, etc., c. 6; *Comp. Theol.*, cc. 110, 111; *Quodl.*, IX, q. 2, a. 1; *In Ioann.*, c. 1, lect. 7.

2. Gli editori Canadesi notano in proposito, nel testo parallelo della *Somma Teologica*: « Opinio Archiepiscopi Genovensis: cfr. GUILLELMUM ALTISSIODORENSEM, Summa Aurea, P. III, tr. 1, c. 1, q. 8 (113 r b) » (*Summa Canad.*, p. 2427).

Agli antichi sostenitori di questa teoria, si accostano certi teologi moderni i quali rivendicano la piena autonomia dell'umanità assunta dal Verbo, fino a sostenere l'esistenza di una personalità psicologica di Gesù come uomo, distinta da quella del Verbo (vedi soprattutto P. L. Seiller, condannato nel 1951. – Cfr. *La Somma Ital.*, vol. XXIII, pp. 21 ss.).

Dio. Cosicché la frase, « il Verbo di Dio è uomo », significa: « La persona del Verbo di Dio è la persona di quell'uomo, e viceversa ». E per questo motivo, secondo loro, tutto quello che viene predicato del Verbo di Dio si può predicare di codesto uomo, e viceversa; tuttavia con una certa dissociazione. Cosicché la frase « Dio ha sofferto », significa: « L'uomo che è Dio, per l'unità di persona ha sofferto »; e la frase, « Un uomo ha creato le stelle », significa: « Colui che è uomo... ».

Ma questa tesi necessariamente ricade nell'errore di Nestorio. Infatti:

1. Se si considera la differenza tra persona e ipostasi, si riscontra che la persona non esclude l'ipostasi, ma è parte di essa[3]. Realmente la persona non è altro che un'ipostasi di una particolare natura, cioè di natura razionale; il che è evidente dalla definizione di Boezio: « La persona è una sostanza individua di natura razionale » [*De Duabus Naturis*, c. 3]; da cui risulta chiaramente che, sebbene non ogni ipostasi sia persona, tuttavia ogni ipostasi di natura umana è persona. Perciò se dalla sola unione dell'anima col corpo, fu costituita in Cristo una sostanza particolare, che è ipostasi, cioè quel tale uomo, ne segue che da codesta unione fu costituita anche la persona. E quindi in Cristo ci saranno due persone, l'una di quell'uomo costituita nel tempo, e l'altra eterna del Verbo di Dio. Il che rientra nell'empietà di Nestorio.

2. Anche se l'ipostasi dell'uomo assunto non potesse dirsi persona, tuttavia sono identiche ipostasi e persona del Verbo di Dio. Quindi se l'ipostasi del Verbo di Dio non è l'ipostasi dell'uomo assunto, neppure la persona del Verbo di Dio sarà la persona di codesto uomo. E quindi è falsa la tesi di chi afferma che la persona distinta di codesto uomo è la persona del Verbo di Dio.

3. Ammesso che la persona fosse distinta dall'ipostasi, o del Verbo di Dio, o dell'uomo, tra loro non potrebbe riscontrarsi altra differenza all'infuori di questa, che la persona aggiunge all'ipostasi qualche proprietà: poiché non può aggiungere niente di ordine so-

3. « È parte di essa », in quanto rientra in essa come specie nel genere; poiché il concetto di *ipostasi*, o supposito abbraccia sia esseri viventi sia non viventi, sia esseri razionali, sia viventi privi di ragione.

stanziale, essendo l'ipostasi quanto c'è di più completo nell'ordine sostanziale, ed è denominata « sostanza prima » [*Categ.*, c. 3, n. 1]. Perciò se l'unione fu fatta secondo la persona e non secondo l'ipostasi, ne segue che essa fu fatta solo secondo qualche proprietà accidentale. E si torna così di nuovo all'errore di Nestorio.

4. S. Cirillo, in una delle sue lettere a Nestorio, approvata al Concilio di Efeso, afferma: « Se uno non confessa che il Verbo del Padre è unito alla carne secondo la sostanza, e che Cristo unito al suo corpo è un'unica realtà, che è insieme Dio e uomo, sia scomunicato » [Anat. 2, vedi Denz.-S., 253]. E quasi dovunque, negli atti del Concilio, all'errore di Nestorio viene rimproverato di ammettere in Cristo due ipostasi.

5. Il Damasceno ha scritto: « Noi affermiamo che l'unione fu fatta tra due nature perfette: non solo secondo qualcosa di personale, come dice l'empio Nestorio, bensì secondo l'ipostasi » [*De Fide Orth.*, III, c. 4]. È chiaro quindi che era questa la tesi di Nestorio: ammettere un'unica persona e due ipostasi.

6. Ipostasi e supposito, o soggetto, devono identificarsi. Infatti, della sostanza prima, ossia dell'ipostasi, vengono predicati tutti gli altri attributi: sia quelli universali di ordine sostanziale, sia gli accidenti, come nota il Filosofo nei *Predicamenti* [*Categ.*, c. 3]. Perciò se in Cristo non ci sono due ipostasi, logicamente non ci sono neppure due soggetti.

7. Se il Verbo e l'uomo assunto fossero due soggetti distinti, bisognerebbe che quanto è attribuito all'uomo assunto non fosse predicabile del Verbo di Dio, e viceversa. Ma se sono distinti i soggetti, è necessario che siano distinti anche gli attributi rispettivi: poiché ad un soggetto umano non possono attribuirsi i ricordati attributi divini, se non per il Verbo, e viceversa. Dunque bisognerà separare nella Scrittura, cioè nelle affermazioni che si fanno su Cristo, quel che è di Dio da quello che è dell'uomo. Ma questo è contro l'insegnamento di S. Cirillo, confermato dal Concilio[1]: « Chiunque spartisce tra due persone o due sussistenze le parole dei Vangeli e degli scritti Apostolici, relative a Cristo, pronunziate, o dagli agiografi, o da Cristo medesimo, applicandone alcune all'uomo

[1] Si tratta evidentemente del concilio di Efeso del 431.

concepito come distinto dal Verbo di Dio, e attribuendone altre, in quanto riferibili a Dio, solo al Verbo di Dio Padre, sia scomunicato» [Anat. 4; vedi DENZ.-S., 256].

8. Secondo la tesi suddetta le cose che per natura spettano al Verbo di Dio non si potrebbero affermare dell'uomo assunto, se non per una certa comunanza di persona. Tale è infatti il significato del correttivo che essi introducono nelle espressioni ricordate: «Quell'uomo creò le stelle», ossia, «Il Figlio di Dio, che quell'uomo è»; e così per le altre. Perciò quando si dice che «quell'uomo è Dio», la frase andrebbe intesa in questo senso: «Quell'uomo, per il Verbo, sussiste quale Dio». Ebbene codeste locuzioni sono così condannate da S. Cirillo: «Se uno osa dire che l'uomo assunto deve essere co-adorato, con-glorificato, e con-denominato Dio sempre con il Verbo di Dio, come se si trattasse di soggetti distinti (poiché la particella *con* costringe a pensar questo), e non adora piuttosto con un'unica adorazione l'Emmanuele, e non gli rivolge un'unica glorificazione, in quanto il Verbo di Dio si è fatto carne, sia scomunicato» [Anat. 8; vedi DENZ.-S., 259].

9. Se l'uomo assunto è un soggetto distinto dal Verbo di Dio, non può appartenere alla persona del Verbo, se non mediante l'assunzione con la quale è stato assunto dal Verbo. Ora però, questo è incompatibile con la retta interpretazione della fede. Infatti nel Concilio di Efeso vengono riferite le parole seguenti di S. Felice, Papa e Martire: «Noi crediamo nel nostro Dio Gesù, nato dalla Vergine Maria, poiché egli è il Verbo e il Figlio sempiterno di Dio, e non un uomo assunto da Dio, così da essere un soggetto da lui distinto. Infatti il Figlio di Dio non assunse un uomo distinto da lui: ma essendo egli perfetto Dio, si fece anche perfetto uomo, incarnandosi dalla Vergine» [*Act.*, 1].

10. Esseri che sono molteplici come soggetti, sono molteplici in senso assoluto, e non possono essere una cosa sola, se non in senso relativo [*secundum quid*]. Perciò se in Cristo ci sono due soggetti, ne segue che egli è due cose in senso assoluto, non già in senso relativo. E questo significa «dissolvere Gesù» [*I Giov.*, IV, 3]; perché ciascun essere in tanto è, in quanto è uno [*Metaph.*, IV, c. 2, n. 5]; quindi ciò che non è uno in senso assoluto, in senso assoluto non esiste.

Capitolo XXXIX

CHE COSA INSEGNA LA FEDE CATTOLICA SULL'INCARNAZIONE DI CRISTO[1]

Risulta evidente da quanto abbiamo già detto [cc. 27 ss.] che secondo la dottrina della fede cattolica si deve affermare che in Cristo la natura divina è perfetta e così pure la natura umana, formata da un'anima dotata di ragione e da un corpo umano; e che queste due nature sono unite in Cristo, non per la sola inabitazione; né in maniera accidentale, come l'uomo al suo vestito; né mediante la sola relazione o proprietà personale; ma per l'unità di ipostasi e di supposito. Infatti solo in tal modo si possono salvare le affermazioni della Scrittura circa l'Incarnazione. Poiché la Sacra Scrittura attribuisce indistintamente all'uomo assunto ciò che spetta a Dio, e a Dio ciò che spetta a codesto uomo, come è evidente dai testi da noi riportati; e quindi deve essere unico e identico il soggetto cui tutto ciò viene attribuito.

Ma poiché attributi opposti non si possono affermare con verità della stessa cosa sotto il medesimo aspetto; e d'altra parte, siccome gli attributi divini e umani che vengono riferiti a Cristo sono opposti tra loro: p. es., *sofferente* e *impassibile*, *morto* e *immortale*, e così via; è necessario che gli attributi umani e divini siano attribuiti a Cristo secondo aspetti diversi. Perciò non si deve ricercare una distinzione nel soggetto di cui entrambe le serie si predicano; mentre la distinzione va fatta nell'aspetto secondo il quale queste due serie di attributi si predicano. Ora, le proprietà naturali vengono predicate di ciascuna cosa secondo la sua natura: come di questa pietra, p. es., si predica il moto verso il basso secondo la natura della sua gravità. Perciò essendo distinti gli aspetti per i quali vengono predicati di Cristo gli attributi divini e quelli umani, è necessario affermare che in Cristo ci sono due nature distinte e non mescolate. Il soggetto invece, di cui vengono predicate le proprietà naturali di ordine

1. Non è facile indicare luoghi paralleli nelle altre opere, poiché in esse l'Autore procede in maniera analitica, lasciando all'intelligenza di chi legge lo sguardo d'insieme, che invece qui ha tracciato personalmente. Possiamo dire che gli elementi di questa breve sintesi si riscontrano nella *Somma Teologica*, in III, q. 2, aa. 1-9; *Comp. Theol.*, cc. 209-212.

sostanziale, è l'ipostasi, o supposito di quella natura. E poiché il soggetto di cui vengono predicati gli attributi umani e divini relativi al Cristo è indistinto e unico, è necessario affermare che Cristo è una sola ipostasi e un unico supposito di natura umana e divina. In tal modo, infatti, saranno predicate di codesto uomo con verità e proprietà cose divine, in quanto codesto uomo implica un soggetto non solo di natura umana, ma divina. E, al contrario, del Verbo di Dio vengono predicate cose umane in quanto è un soggetto di natura umana.

Da ciò si comprende come, pur essendosi incarnato il Figlio, tuttavia non si è incarnato né il Padre né lo Spirito Santo: poiché l'incarnazione è stata fatta non mediante l'unione nella natura, nella quale le tre persone divine non si distinguono, ma secondo l'ipostasi, o supposito, in cui le tre persone sono distinte tra loro. Cosicché, come nella Trinità ci sono più persone che sussistono in una sola natura, così nel mistero dell'Incarnazione c'è una sola persona che sussiste in più nature.

Capitolo XL

OBBIEZIONI CONTRO LA FEDE NELL'INCARNAZIONE [1]

Ma contro questa dottrina della fede cattolica convergono molte difficoltà, per le quali i nemici della fede impugnano la fede nell'Incarnazione [la cui soluzione rimandiamo al c. 49].

1. Nel *Primo Libro* [c. 20] abbiamo dimostrato che Dio non è né un corpo, né una virtù esistente nei corpi. Ora, se egli ha assunto la carne, ne segue che dopo l'incarnazione si è mutato in un corpo, oppure che è una virtù esistente in un corpo. Dunque è impossibile che Dio si sia incarnato.

1. Anche in questo caso siamo costretti a dare solo un'indicazione generica di luoghi paralleli; perché nelle altre sue opere l'Autore ha dislocato queste considerazioni a ordine sparso, secondo le esigenze di un'esposizione analitica. Vide, p. es., III, q. 2, aa. 1-9; *Sent.*, III, d. 2, q. 1, a. 3, qc. 3; d. 6, q. 3, aa. 1, 2; *De Unione Verbi*, a. 1. Ma in codeste pericopi accanto alle obbiezioni ci sono sempre le relative risposte. Cosicché si tratta di luoghi paralleli anche dei capitoli seguenti.

2. Tutto ciò che acquista una nuova natura, è soggetto a una mutazione sostanziale: le cose infatti, nell'acquistare una data natura vengono generate. Quindi se l'ipostasi del Figlio di Dio acquista una nuova sussistenza nella natura umana, sembra che subisca una mutazione sostanziale.

3. Nessuna ipostasi di una data natura si estende oltre codesta natura: anzi la natura è più estesa dell'ipostasi, in quanto può abbracciare varie ipostasi. Perciò se l'ipostasi del Figlio di Dio mediante l'incarnazione è diventata un'ipostasi di natura umana, ne segue che il Figlio di Dio dopo l'incarnazione non è più dovunque: perché la natura umana non può essere dovunque.

4. Una data cosa non può avere che un unico essere, o *quod quid est*; poiché esso sta a significare la sostanza, la quale per un'unica cosa non può essere che unica. Ma la natura per ciascuna cosa è il suo essere, o *quod quid est*: « infatti la natura della cosa è quella che viene espressa dalla definizione » [*Physic.*, II, c. 1, n. 10]. Dunque è impossibile, come sembra, che un'ipostasi possa sussistere in due nature.

5. Negli esseri materiali non ci può essere distinzione tra quiddità della cosa e la cosa stessa, come sopra abbiamo spiegato [lib. I, c. 21; 2, c. 54]. E questo specialmente in Dio, il quale non solo è la propria quiddità, ma è anche la propria esistenza [cfr. lib. I, c. 22]. Ora, la natura umana, non può identificarsi con l'ipostasi divina. Dunque è impossibile che l'ipostasi divina sussista nella natura umana.

6. La natura è più semplice e più formale dell'ipostasi, la quale in essa sussiste: poiché la natura che è universale viene individuata in questa ipostasi per l'aggiunta di qualcosa di materiale. Perciò se l'ipostasi divina sussiste nella natura umana, sembra seguirne che la natura umana è più semplice e più formale dell'ipostasi divina. Il che è assolutamente impossibile.

7. Il singolare e la sua quiddità si riscontrano distinti solo in quegli esseri che sono composti di materia e forma: appunto perché il singolare è individuato dalla materia determinata, la quale non è inclusa nella quiddità e nella natura della specie; infatti nell'individuazione di Socrate è inclusa anche questa materia, mentre essa non è inclusa nel concetto di natura umana. Perciò ogni ipostasi sussistente nella natura umana è costituita dalla materia determinata.

Il che non può dirsi dell'ipostasi divina. Dunque non è possibile, così sembra, che l'ipostasi del Verbo di Dio sussista nella natura umana.

8. Anima e corpo in Cristo non erano di minore virtù che negli altri uomini. Ora, negli altri uomini con la loro unione essi costituiscono il supposito, l'ipostasi e la persona. Dunque in Cristo il supposito, ossia l'ipostasi o persona, è costituito dall'unione dell'anima col corpo. Non così invece è costituito il supposito, l'ipostasi, o la persona del Verbo di Dio, che è eterna. Dunque in Cristo deve esserci un supposito, un'ipostasi, o una persona, distinta dal supposito, o ipostasi, o persona del Verbo di Dio.

9. Come anima e corpo costituiscono la natura umana nella sua universalità, così quest'anima e questo corpo costituiscono quest'uomo, ossia un'ipostasi umana. Ma in Cristo c'era quest'anima e questo corpo determinati. Quindi dalla loro unione sembra che sia stata costituita un'ipostasi [umana].

10. L'uomo determinato che è Cristo, in quanto si considera costituito solo di anima e corpo, è una sostanza. Ma non una sostanza universale. Quindi particolare. Perciò è un'ipostasi.

11. Se in Cristo il supposito della natura umana è identico a quello della natura divina, è necessario che nel concetto di quell'uomo che è Cristo sia inclusa l'ipostasi divina. Questa però non si riscontra nel concetto che abbiamo degli altri uomini. Dunque il termine *uomo* è equivoco applicarlo a Cristo e agli altri uomini. Perciò Cristo non è della nostra identica specie.

12. In Cristo si riscontrano tre cose, come abbiamo visto sopra [c. 39]: cioè il corpo, l'anima e la divinità. Ebbene, l'anima, essendo più nobile del corpo, non è il supposito del corpo, bensì forma di esso. Dunque neppure la divinità può essere il supposito della natura umana, essendo qualcosa di formale rispetto ad essa.

13. Tutto ciò che sopravviene a un essere già completo è qualcosa di accidentale. Ebbene, siccome il Verbo di Dio esiste dall'eternità, è evidente che la carne assunta è sopravvenuta a lui dopo che era già completo. Dunque è sopravvenuto a lui come qualcosa di accidentale.

CAPITOLO XLI

IN CHE MODO SI DEVE INTENDERE L'INCARNAZIONE DEL FIGLIO DI DIO[1]

Per risolvere codeste obbiezioni bisogna prendere le mosse un po' più indietro. Infatti siccome Eutiche ritiene che l'unione tra Dio e l'uomo sia avvenuta nella natura [cfr. c. 35]; Nestorio invece nega che essa sia avvenuta tanto nella natura che nella persona [cfr. c. 34]; mentre la fede cattolica ritiene che l'unione sia avvenuta nella persona e non nella natura [cfr. c. 39], sembra necessario sapere in precedenza che cosa significa « unirsi nella natura » e « unirsi nella persona ».

Sebbene quindi il termine *natura* abbia molti significati — ha quelli cioè di generazione di viventi, di principio della generazione e del moto, cosicché anche materia e forma si dicono natura; anzi talora per natura si intende la quiddità di una cosa, che abbraccia quanto è richiesto dall'integrità della specie; ed è così che parliamo della natura umana in quanto è comune a tutti gli uomini —, tuttavia si dice che sono unite in una natura quelle cose da cui è costituita l'integrità di una data specie: ossia come l'anima e il corpo umano sono uniti per costituire una specie animale, e così in generale tutte le altre cose che sono parte di una specie.

Ora, è impossibile che a una specie già costituita nella sua integrità si unisca qualcosa di estraneo in unità di natura, senza distruggere la specie. Infatti, essendo le specie come i numeri, nei quali l'addizione o la sottrazione di un'unità muta la specie, se a una specie già completa si fa un'aggiunta, ne deriva necessariamente una specie diversa. Se alla semplice sostanza animata, p. es., si aggiunge *sensitiva*, si avrà un'altra specie: perché pianta e animale sono specie diverse. – Capita però che in qualche individuo di una data specie ci sia qualche cosa che non è richiesta dall'integrità della specie: in Platone e in Socrate, p. es., possono trovarsi così la bianchezza, il vestito, un sesto dito, e così via. Perciò niente impedisce che in un dato individuo si uniscano cose che non si uniscono

1. ll. pp.: vedi capitolo precedente. In più vedi *Comp. Theol.*, cc. 110, 111; *Quodl.*, IX, q. 2, a. 1; *In Ioann.*, c. 1, lect. 7; *Rom.*, c. 1, lectt. 2, 3; *Philipp.*, c. 2, lect. 2

per formare l'integrità della specie: ed è così che la natura umana, la bianchezza, le capacità musicali, ecc., si uniscono in Socrate a costituire un unico soggetto. – E poiché l'individuo di ordine sostanziale è denominato *ipostasi*, che nelle sostanze intelligenti è denominato anche *persona*, è giusto che tutte codeste cose si dicano unite *secondo l'ipostasi*, ovvero *secondo la persona*. È evidente quindi che niente impedisce che cose le quali non sono unite secondo la natura, siano invece unite secondo l'ipostasi, ovvero nella persona.

Gli eretici, invece, nell'apprendere che in Cristo c'è stata l'unione tra Dio e l'uomo, presero vie disparate per spiegare questo fatto, abbandonando la via della verità. Alcuni infatti pensarono di spiegarlo alla maniera di quanto si unisce in un'unica natura, come fecero Ario e Apollinare, i quali sostenevano che il Verbo sostituiva l'anima, o la mente nel corpo di Cristo [cc. 32 ss.]; oppure come Eutiche, il quale riteneva che prima dell'incarnazione la natura di Dio e dell'uomo fossero due nature, ma dopo siano diventate una sola.

Ma le loro affermazioni implicano delle vere assurdità. Infatti è evidente che la natura del Verbo è perfettissima fin dall'eternità, e che in nessun modo può alterarsi o mutare. Perciò è impossibile che qualcosa di estrinseco alla natura divina, come la natura umana o qualche sua parte, possa aggiungersi a lui in un'unità di natura.

Altri invece, vedendo l'assurdità di questa spiegazione, procedettero per la via opposta. Infatti ciò che sopraggiunge a un essere che abbia una data natura, senza appartenere all'integrità di essa, o è un accidente, come la bianchezza o l'abilità musicale; oppure ha con essa un rapporto accidentale, come il vestito, la casa ed altre cose consimili. Ora, essi pensarono che la natura umana, siccome si aggiunge al Verbo di Dio, senza appartenere all'integrità della natura divina, dovesse avere col Verbo un'unione accidentale. È evidente però che essa non può risiedere nel Verbo come un accidente: sia perché Dio non può avere accidenti, come sopra abbiamo visto [lib. I, c. 23]; sia perché la natura umana, essendo nella categoria della sostanza, non può essere accidente di nessun soggetto. Perciò sembrava che la natura umana dovesse risiedere nel Verbo non come un accidente, ma come qualcosa che abbia con lui una relazione accidentale. Perciò Nestorio riteneva che la natura umana di Cristo stesse al Verbo come un tempio in cui risiede: cosicché l'unione

del Verbo con la natura umana sarebbe da concepirsi solo come una inabitazione. E poiché il tempio ha già la propria individuazione distinta da colui che vi risiede; e d'altronde l'individuazione che spetta alla natura umana è la personalità; ne risultava che la personalità della natura umana sarebbe stata distinta da quella del Verbo. Cosicché il Verbo e l'uomo assunto in tal modo sarebbero due persone.

Altri poi, volendo evitare tale inconveniente [cfr. c. 37], escogitarono nella natura umana una tale disposizione da privarla della sua personalità, dicendo che l'anima e il corpo, di cui è costituita la natura umana nella sua integrità, fu assunta dal Verbo in modo che l'anima non fosse unita al corpo così da costituire una determinata sostanza: per non essere costretti ad ammettere che la sostanza così costituita aveva l'aspetto di persona. L'unione poi del Verbo con l'anima e il corpo la concepirono come le cose che hanno tra loro delle relazioni accidentali, come quella esistente tra l'uomo e i suoi indumenti; in questo imitando in qualche maniera Nestorio.

Perciò, dopo aver escluso tutto questo con quanto sopra abbiamo detto [cc. 37 ss.], è necessario ammettere che l'unione del Verbo con l'uomo fu tale da non formare delle due un'unica natura; né l'unione del Verbo con la natura umana fu tale da somigliare a quella di una sostanza, p. es., di un uomo, con le cose esterne, come la casa o il vestito, che hanno un rapporto accidentale con essa. Ma si deve ammettere che il Verbo sussiste nella natura umana, che egli ha fatto propria mediante l'incarnazione; cosicché persino quel corpo sia veramente il corpo del Verbo di Dio; e così pure l'anima; e in modo che il Verbo di Dio sia veramente un uomo.

Sebbene questa unione non possa essere spiegata perfettamente da noi uomini, tuttavia ci sforzeremo secondo le nostre capacità, di dire qualche cosa « ad edificazione della fede » [*Efes.*, IV, 29], cioè per difendere dagli increduli la fede cattolica circa questo mistero.

Ora, tra tutte le cose create non c'è nulla che più somigli a quest'unione che l'unione dell'anima col corpo, e si avrebbe una somiglianza anche maggiore, spiega S. Agostino (*Contra Felicianum*, c. 12), se esistesse un unico intelletto per tutti gli uomini, come alcuni hanno pensato, cosicché bisognerebbe dire che l'intelletto in tal modo preesistente, si unirebbe di volta in volta all'intel-

lezione umana in modo da formare un'unica persona, come ammettiamo appunto che il Verbo preesistente si unisce alla natura umana in unità di persona. Ecco perché per questa somiglianza di codeste due unioni, S. Atanasio afferma nel suo *Simbolo*: « Come l'anima razionale e la carne sono un unico uomo, così Dio e l'uomo sono l'unico Cristo ».

Siccome però l'anima razionale è unita al corpo, sia come alla propria materia, sia come al proprio strumento, va esclusa la somiglianza secondo il primo di codesti modi: altrimenti Dio e l'uomo verrebbero a formare un'unica natura, poiché la materia e la forma costituiscono propriamente la natura della specie. Perciò rimane la somiglianza secondo la quale l'anima è unita al corpo come strumento. E con questo concordano le affermazioni degli antichi Dottori, i quali ritenevano che la natura umana in Cristo « è uno strumento della divinità », appunto come il corpo è lo strumento dell'anima.

Il corpo infatti, come le sue parti, è uno strumento in maniera diversa dagli altri strumenti. Questa scure, cioè, non è uno strumento proprio come la mano: poiché una scure molti possono adoperarla, mentre questa mano è deputata solo all'operazione di quest'anima. Perciò la mano è uno strumento unito e proprio: mentre la scure è uno strumento esterno e comune. Ciò si può dunque applicare anche all'unione di Dio con l'uomo. Ebbene, tutti gli uomini si possono riferire a Dio come strumenti esterni e separati di cui egli si serve per agire: poiché, come dice l'Apostolo, « egli opera in noi il volere e il fare secondo la buona volontà » [*Fil.*, II, 13]. Ma mentre gli altri uomini stanno a Dio come strumenti esterni e separati, poiché sono mossi da Dio a delle opere che non sono esclusive di Dio stesso, bensì ad opere che sono comuni a tutte le creature ragionevoli, come la conoscenza della verità, l'amore del bene, e l'agire secondo giustizia; la natura umana fu assunta in Cristo per compiere strumentalmente operazioni che sono proprie di Dio soltanto: mondare dai peccati, illuminare le menti mediante la grazia e introdurre alla perfezione della vita eterna. Perciò la natura umana di Cristo sta a Dio come uno strumento proprio e congiunto, ossia come la mano sta all'anima.

Né si scosta dalla consuetudine della natura che una cosa sia lo strumento proprio di un dato essere, il quale tuttavia non è la

sua forma. La lingua infatti, quale strumento della parola, è lo strumento dell'intelletto, che però come il Filosofo dimostra [*De Anima*, III, c. 4, n. 4; c. 5], non è atto di nessun corpo. Così pure si riscontra qualche strumento estraneo alla natura della specie, pur appartenendo a questo particolare individuo a causa della materia: p. es., un sesto dito o altre cose del genere. Perciò niente impedisce di concepire l'unione della natura umana col Verbo in questo modo, ossia nel senso che la natura umana sia come lo strumento del Verbo, non separato ma congiunto, senza però che la natura umana appartenga alla natura del Verbo, pur appartenendo alla sua persona, e senza che il Verbo ne sia la forma.

Tuttavia gli esempi qui non sono stati addotti per riscontrare in essi una perfetta somiglianza: poiché bisogna capire che il Verbo di Dio ha potuto unirsi con la natura in una maniera molto più sublime e più intima di quanto un'anima possa esserlo con qualsiasi suo strumento: soprattutto perché viene affermato che egli si unisce alla natura umana intera mediante l'intelletto. Ora, il Verbo di Dio, sebbene con la sua virtù penetri tutte le cose, conservandole e sostenendole nell'essere, tuttavia può unirsi in un modo più eminente e più ineffabile alle creature intellettive, le quali possono propriamente fruire del Verbo ed esserne partecipi.

CAPITOLO XLII

PERCHÈ ASSUMERE LA NATURA UMANA SI ADDICEVA SOPRATTUTTO AL VERBO DI DIO[1]

Da ciò risulta evidente che l'assunzione della natura umana si addiceva sopratutto alla persona del Verbo. Infatti:

1. L'assunzione della natura umana essendo ordinata alla salvezza degli uomini, e consistendo l'ultima salvezza umana nel raggiungere la perfezione mediante la contemplazione della Prima Verità, era opportuno che la natura umana venisse assunta dal Verbo, il quale procede dal Padre secondo un'emanazione intellettiva.

2. Risulta inoltre una grandissima affinità tra il Verbo e la natura umana. Poiché l'uomo è costituito nella sua specie in quanto è

1. Il. pp.: III, q. 3, a. 8; *Sent.*, III, d. 1, q. 2, a. 2.

ragionevole. Ora, il Verbo è affine alla ragione: infatti il greco *Logos* significa *verbo* e *ragione*. Perciò era convenientissimo che il Verbo fosse unito a una natura ragionevole: poiché per la suddetta affinità la Sacra Scrittura attribuisce il termine *immagine* e al Verbo e all'uomo: infatti l'Apostolo scrive (*Col.*, I, 15) che il Verbo « è l'immagine di Dio invisibile »; e la stessa cosa egli dice dell'uomo (*I Cor.*, XI, 7): « L'uomo è l'immagine di Dio ».

Tuttavia il Verbo ha una certa affinità non solo con la natura ragionevole, ma con tutte le creature; poiché il Verbo contiene le ragioni di tutte le cose create da Dio, come un artigiano con la propria intelligenza abbraccia i modelli dei suoi manufatti. Cosicché tutte le creature non sono altro che espressione e rappresentazione di quanto è compreso nel pensiero del Verbo divino; e per questo è detto che tutte le cose sono state fatte mediante il Verbo [*Giov.*, I, 3]. Era quindi conveniente che fosse il Verbo ad unirsi a una creatura, ossia alla natura umana [2].

Capitolo XLIII

LA NATURA UMANA ASSUNTA DAL VERBO NON PREESISTEVA PRIMA DELL'ASSUNZIONE, MA FU ASSUNTA NEL MOMENTO STESSO IN CUI FU CONCEPITA [1]

Il Verbo, avendo assunto la natura umana in unità di persona, com'è evidente da quanto abbiamo già detto [c. 39], era necessario che la sua natura umana non preesistesse al Verbo prima di essergli unita. Infatti:

1. Se essa fosse preesistita, siccome la natura non può preesistere che negli individui, sarebbe stata necessaria la preesistenza di quell'individuo di natura umana prima che avvenisse l'unione. Ora, un individuo di natura umana è ipostasi e persona. Perciò bisogna affermare che la natura umana la quale doveva essere assunta dal Verbo, preesisteva in un'ipostasi o persona. Se quindi codesta natura fosse stata assunta senza la distruzione della precedente ipostasi o

2. Il luogo parallelo della *Somma Teologica* è in questo caso molto più elaborato e convincente, pur trattandosi di un tema così arduo (cfr. III, q. 3, a. 8).

1. Il. pp.: III, q. 6, aa. 3, 4; q. 33, a. 3; *Sent.*, III, d. 2, q. 2, a. 3.

persona, dopo l'unione sarebbero rimaste due ipostasi o persone, l'una del Verbo e l'altra dell'uomo. E allora l'unione non sarebbe stata fatta nell'ipostasi o persona. Il che è contro la dottrina della fede. – Se invece l'ipostasi, o persona fosse scomparsa nella natura preesistente che doveva essere assunta dal Verbo, ciò non sarebbe potuto accadere senza la sua distruzione: poiché nessun singolare cessa di esistere che mediante la distruzione. Cosicché sarebbe stato necessario che l'uomo suddetto, preesistente all'unione, venisse distrutto: e di conseguenza venisse distrutta la natura preesistente in lui. Dunque era impossibile che il Verbo assumesse, in unità di persona, un uomo preesistente.

2. Inoltre derogherebbe alla perfezione dell'incarnazione del Verbo di Dio, qualora a lui mancasse qualcosa che è naturale per l'uomo. Ora, per l'uomo è naturale di nascere alla maniera umana. Ma questo mancherebbe al Verbo di Dio, se avesse assunto un uomo preesistente: poiché quell'uomo nella sua nascita sarebbe stato un puro uomo, cosicché la sua nascita non si potrebbe attribuire al Verbo di Dio, né la Beata Vergine potrebbe chiamarsi madre del Verbo. Invece la fede cattolica confessa che egli nelle cose naturali « è in tutto simile a noi, eccetto che per il peccato » [*Ebr.*, IV, 15], affermando che il Figlio di Dio, come si esprimeva l'Apostolo [*Gal.*, IV, 4], « fu fatto di donna », e nacque da essa, e che la Vergine è madre di Dio. Dunque non era conveniente che egli assumesse un uomo già esistente in precedenza.

3. Da ciò si vede che egli unì a sé la natura umana fin dal primo istante del concepimento. Poiché l'umanazione del Verbo di Dio, come richiede che il Verbo sia nato di una nascita umana, affinché sia un vero uomo naturale, in tutto conforme a noi nelle cose di natura, così richiede che il Verbo di Dio sia stato concepito con un concepimento umano: l'uomo infatti secondo l'ordine di natura non nasce, se prima non è stato concepito. Ora, se la natura umana da assumere fosse stata concepita in qualsiasi stato prima di essere unita al Verbo, tale concepimento non si potrebbe attribuire al Verbo di Dio, così da poter affermare che egli è stato concepito con un concepimento umano. Dunque era necessario che il Verbo di Dio si unisse alla natura umana dall'inizio del suo concepimento.

4. Nella generazione umana, la virtù attiva [del seme] agisce per portare a compimento la natura umana in un determinato indi-

viduo. Ora, se il Verbo di Dio non avesse assunto la natura umana dall'inizio del suo concepimento, la suddetta virtù attiva prima dell'unione avrebbe ordinato la sua azione a un individuo di natura umana, che è sempre un'ipostasi o persona umana; ma dopo l'unione sarebbe stato necessario ordinare tutta la generazione a un'altra ipostasi o persona, ossia a quella del Verbo di Dio, che doveva nascere nella natura umana. Quindi codesta generazione non sarebbe stata unica; essendo stata ordinata a due persone. E neppure sarebbe stata uniforme in tutto il suo sviluppo: il che è evidentemente estraneo all'ordine della natura. Dunque non era conveniente che il Verbo di Dio assumesse la natura umana dopo il concepimento, bensì nello stesso concepimento.

5. L'ordine della generazione umana richiede evidentemente che colui che nasce sia l'identico individuo che era stato concepito, e non un altro; poiché il concepimento è ordinato alla nascita. Perciò se il Figlio di Dio è nato con una nascita umana, è necessario che il Figlio di Dio e non un puro uomo, sia stato concepito nel relativo concepimento umano.

Capitolo XLIV

LA NATURA UMANA ASSUNTA DAL VERBO FU PERFETTA QUANTO ALL'ANIMA E AL CORPO FIN DAL SUO CONCEPIMENTO[1]

Da ciò inoltre risulta evidente che la stessa anima razionale fu unita al corpo fin dall'inizio del suo concepimento. Infatti:

1. Il Verbo di Dio assunse il corpo mediante l'anima razionale [cfr. c. 41]; poiché il corpo umano è più assumibile da parte di Dio che gli altri corpi solo per l'anima dotata di ragione. Perciò il Verbo di Dio non assunse il corpo senza l'anima razionale. Quindi, siccome il Verbo di Dio assunse il corpo fin dall'inizio del suo concepimento, necessariamente l'anima razionale dovette unirsi al corpo fin dall'inizio del concepimento.

1. Il. pp.: III, q. 33, aa. 1, 2; *Sent.*, III, d. 3, q. 5, a. 2; *Comp. Theol.*, c. 218; *In Ioann.*, c. 1, lect. 9; c. 2, lect. 15.

2. Posta l'esistenza di ciò che in ordine genetico è posteriore, è necessario ammettere ciò che in ordine genetico lo precede. Ora, in ordine genetico è posteriore ciò che è più perfetto. Ebbene, la cosa più perfetta è precisamente l'individuo generato, che nella generazione umana è l'ipostasi, o persona, a formare la quale sono ordinati sia l'anima che il corpo. Posta quindi la personalità dell'uomo generato, è necessario che esista sia il corpo che l'anima razionale. Ora, la personalità di Cristo uomo non è altro che la personalità del Verbo di Dio. Ma il Verbo di Dio ha unito a sé il corpo umano nel suo stesso concepimento. Quindi fin da allora ci fu la personalità di quell'uomo. Dunque dovette esserci anche l'anima razionale.

3. Inoltre, sarebbe stato sconveniente che il Verbo, il quale è fonte e origine di tutte le perfezioni e le forme, si unisse a qualcosa di informe, privo ancora della perfezione della sua natura. Ora, qualsiasi essere corporeo in formazione, prima di ricevere l'anima, è informe e privo della perfezione della sua natura. Quindi non era conveniente che il Verbo di Dio si unisse a un corpo non ancora animato. Perciò era necessario che la sua anima si unisse al corpo fin dall'inizio del concepimento.

Da ciò appare evidente che il corpo assunto fu formato fin dal principio del suo concepimento, se è vero che il Verbo di Dio non doveva assumere niente d'informe. – E d'altra parte anche l'anima richiede la propria materia, come qualsiasi altra forma corporea. Ora, materia propria dell'anima è un corpo organizzato: poiché l'anima è « l'*entelechia*, o forma di un corpo fisico organico avente la vita in potenza » [*De Anima*, II, c. 1, n. 5]. Perciò se l'anima fu unita al corpo fin dall'inizio del suo concepimento, come ora abbiamo dimostrato, era necessario che il corpo fin dall'inizio del concepimento fosse organizzato e formato. – Anzi, l'organizzazione del corpo precede anch'essa in ordine genetico l'infusione dell'anima razionale. Perciò, data l'esistenza di ciò che è posteriore, era necessario ammettere ciò che era anteriore.

Niente però impedisce che la crescita quantitativa fino alla debita misura sia seguita all'animazione del corpo. Perciò circa il concepimento dell'uomo assunto si deve pensare che egli fin dall'inizio ebbe un corpo organizzato e formato, però senza la debita grandezza.

CAPITOLO XLV

ERA CONVENIENTE CHE CRISTO NASCESSE DA UNA VERGINE [1]

Da quello che abbiamo detto risulta evidente l'esigenza che l'uomo suddetto nascesse da una madre vergine, senza il seme naturale. Infatti:

1. Nella generazione umana il seme virile si richiede come principio attivo, per la virtù attiva che esso contiene. Ma la virtù attiva nella generazione del corpo di Cristo non poté essere naturale, stando a quello che abbiamo detto: perché la virtù naturale non compie immediatamente tutta la formazione del corpo, ma per farlo esige del tempo; invece il corpo di Cristo fu formato e organizzato già all'inizio del suo concepimento, come abbiamo già spiegato. Dunque la generazione umana di Cristo avvenne senza il seme naturale.

2. Nella generazione di qualsiasi animale il seme del maschio attira a sé la materia apprestata dalla madre, come se la virtù esistente nel seme maschile tendesse al proprio completamento quale scopo di tutta la generazione; cosicché, finita la generazione, il seme stesso, inalterato e completo, costituisce la prole che nasce. Invece nella generazione umana di Cristo, l'ultimo termine della generazione fu l'unione con una persona divina, non già la costituzione di una persona o ipostasi umana, come sopra abbiamo visto [c. 44]. Dunque in tale generazione non poté fungere da principio attivo il seme maschile, ma la sola virtù di Dio: cosicché, come nella generazione ordinaria degli uomini il seme maschile attira a sé la materia somministrata dalla madre, così nella generazione di Cristo codesta materia fu assunta nell'unità con lui stesso dal Verbo di Dio.

3. Così pure è evidente la convenienza che anche nella generazione umana del Verbo di Dio risplendesse qualcuna delle proprietà spirituali del Verbo. Il Verbo infatti, o parola, sia quello concepito interiormente, sia quello proferito esteriormente, in quanto viene emesso da chi lo esprime, non provoca in costui nessuna corruzione, ma piuttosto ne indica la perfezione. Perciò era conveniente che il Verbo di Dio venisse concepito e nascesse secondo la generazione

1. ll. pp.: III, q. 28, aa. 1-4; *Sent.*, IV, d. 30, q. 2, a. 3; *Comp. Theol.*, c. 221; *In Isaiam*, c. 7; *In Matth.*, c. 1; *In Ioann.*, c. 2, lect. 1.

umana in modo da non corrompere l'integrità della madre. – Inoltre è chiara la convenienza che il Verbo di Dio, mediante il quale sono state costituite tutte le cose, e dal quale sono conservati tutti gli esseri nella loro integrità, nascesse in maniera da conservare l'integrità della madre. Dunque era conveniente che tale generazione avvenisse da una vergine.

E tuttavia questo tipo di generazione non toglie nulla alla vera e naturale generazione dell'umanità di Cristo, sebbene egli sia stato generato diversamente dagli altri uomini. Infatti, è manifesto che la virtù di Dio, essendo infinita, come sopra [lib. I, c. 43; II, c. 22], abbiamo dimostrato; e comunicando essa a tutte le cause la virtù di produrre i loro effetti [lib. III, cc. 67 ss.], qualsiasi effetto venga prodotto da qualsiasi causa può essere prodotto da Dio nella stessa specie e natura, senza l'aiuto di codesta causa. Perciò come la virtù naturale esistente nel seme umano produce un vero uomo, provvisto di specie e di natura umana, così la virtù divina, la quale ha dato al seme tale virtù, può produrne l'effetto senza di essa, costituendo un vero uomo, provvisto di specie e di natura umana.

E se uno replicasse che l'uomo generato in modo naturale ha il corpo naturalmente costituito dal seme maschile e dalla materia somministrata dalla donna, qualunque esso sia; cosicché il corpo di Cristo non fu della stessa natura del nostro, se non venne generato dal seme maschile; si risponde chiaramente partendo dalla dottrina di Aristotele [*De Gen. Animal.*, I, cc. 20, 21], il quale scrive che il seme maschile non è un coefficiente materiale nella costituzione dell'embrione, ma ne è solo il principio attivo; e la materia è somministrata interamente dalla madre. Cosicché rispetto alla materia il corpo di Cristo non differisce dal nostro: poiché anche i nostri corpi sono costituiti materialmente da quanto è desunto dalla madre.

Ma se uno non accetta questa tesi di Aristotele, l'obbiezione suddetta non regge egualmente. Poiché la somiglianza o la dissomiglianza di certi esseri nella materia non si desume dallo stato della materia all'inizio della generazione, ma dalla condizione della materia quando è ormai preparata, ossia al termine della generazione. L'aria infatti generata dalla terra e quella generata dall'acqua secondo la materia non differiscono: perché sebbene l'acqua e la terra all'inizio della generazione suddetta differiscano, tuttavia per l'azione della causa generante vengono ridotte ad

un'unica disposizione. Ebbene, dalla virtù divina la materia desunta esclusivamente dalla donna può essere ridotta, al termine della generazione, all'identica disposizione che ha la materia desunta simultaneamente dall'uomo e dalla donna. Perciò, non ci sarà nessuna dissomiglianza per la diversità della materia, tra il corpo di Cristo, formato per virtù divina dalla sola materia desunta dalla madre, e i nostri corpi, che per virtù della natura sono formati dalla materia, desunta da entrambi i genitori. Infatti è certamente più diverso dalla materia desunta simultaneamente dall'uomo e dalla donna, « il fango della terra », dal quale Dio formò il primo uomo [*Gen.*, II, 7], che fu di certo un vero uomo e in tutto simile a noi, piuttosto che la materia desunta soltanto dalla donna, da cui fu formato il corpo di Cristo. Perciò la nascita di Cristo da una vergine non toglie nulla né alla verità della sua umanità, né alla sua somiglianza con noi. Infatti sebbene la virtù naturale richieda una determinata materia per produrre da essa un determinato effetto, tuttavia la virtù divina, la quale può produrre dal nulla tutte le cose, nell'agire non è coartata da una determinata materia.

Così pure non toglie nulla alla dignità della madre di Cristo, e al suo diritto di essere chiamata madre vera e naturale del Figlio di Dio, il fatto di aver concepito e partorito in modo verginale. Essa infatti, per influsso della virtù divina, ha ministrato la materia naturale occorrente alla generazione del corpo di Cristo, richiesta esclusivamente da parte della madre: invece le altre funzioni che nelle altre madri provocano la distruzione della verginità non sono ordinate al compito della madre, bensì soltanto a quello del padre, ossia a introdurre il seme maschile negli organi della generazione.

CAPITOLO XLVI
CRISTO È NATO DI SPIRITO SANTO[1]

Sebbene tutte le opere che Dio compie nelle creature siano comuni a tutta la Trinità, com'è evidente da quanto sopra abbiamo detto [c. 21], tuttavia la formazione del corpo di Cristo, compiuta dalla

1. ll. pp.: III, q. 32, aa. 1, 2; *Sent.*, I, d. 11, a. 1, ad 4; III, d. 1, q. 2, a. 2, ad 6; d. 2, q. 2, a. 2, qc. 2; d. 4, q. 1, a. 1, qcc. 1, 3; *Comp. Theol.*, c. 219; *In Matth.*, c. 1.

virtù divina, è conveniente che venga attribuita allo Spirito Santo, pur essendo comune a tutta la Trinità. Infatti:

1. Ciò sembra consono all'incarnazione del Verbo. Poiché come il nostro verbo mentale è invisibile, mentre la parola esternamente proferita diviene sensibile; così il Verbo di Dio secondo la generazione eterna rimane invisibilmente nel cuore del Padre, ma mediante l'incarnazione si è reso visibile a noi. Perciò l'incarnazione del Verbo di Dio è come l'espressione della nostra parola, o verbo vocale. Ora, l'espressione del nostro verbo vocale si fa mediante il nostro spirito, o fiato, col quale viene formata la voce. Quindi è giusto affermare che mediante lo Spirito del Figlio di Dio è stata formata la di lui carne.

2. Ciò si addice anche alla generazione umana. La virtù attiva esistente nel seme dell'uomo, il quale attira a sé la materia proveniente dalla madre, agisce mediante lo spirito [vitale]: infatti codesta virtù si fonda sugli spiriti vitali, e per questo suo contenuto lo sperma risulta necessariamente spumoso e bianco [*De Gen. Animal.*, II, c. 2]. Perciò il Verbo di Dio, avendo assunto la carne della Vergine, era conveniente che questa formazione della sua carne venisse attribuita al suo Spirito.

3. Tale attribuzione è anche opportuna per insinuare la causa movente dell'Incarnazione del Verbo, la quale non poteva essere altro che l'immenso amore di Dio verso l'uomo, la cui natura egli volle unire a sé in unità di persona. Ora, in Dio è lo Spirito Santo che procede quale amore, come sopra [c. 19] abbiamo detto. Dunque era conveniente che l'opera dell'incarnazione venisse attribuita allo Spirito Santo.

4. Inoltre la Sacra Scrittura è solita attribuire qualsiasi grazia allo Spirito Santo, poiché quel che è dato gratuitamente è dato evidentemente per l'amore di chi dona. Ora, non c'è una grazia più grande conferita all'uomo che la sua unione personale con Dio. È dunque conveniente che tale opera sia appropriata allo Spirito Santo.

CAPITOLO XLVII

CRISTO SECONDO LA CARNE NON ERA FIGLIO DELLO SPIRITO SANTO[1]

Sebbene Cristo si dica concepito di Spirito Santo e dalla Vergine, tuttavia non si può dire che lo Spirito Santo è il padre di Cristo secondo la generazione umana, come la Vergine si dice che è sua madre. Infatti:

1. Lo Spirito Santo produsse la natura umana in Cristo non dalla propria sostanza, ma solo operò con la propria virtù alla sua produzione. Dunque lo Spirito Santo non può dirsi padre di Cristo secondo la generazione umana.

2. Se si dicesse che Cristo è figlio dello Spirito Santo, tale affermazione sarebbe un'occasione di errore. Infatti è evidente che il Verbo di Dio in quanto ha una persona distinta, è Figlio di Dio Padre. Ora, se egli, secondo la natura umana, venisse denominato figlio dello Spirito Santo, si darebbe ad intendere che Cristo è figlio due volte: poiché il Verbo di Dio non può essere figlio dello Spirito Santo. Quindi, siccome il termine *figlio* non si riferisce alla natura, ma alla persona, ne seguirebbe che in Cristo ci sono due persone. Il che è in contrasto con la fede cattolica [c. 34].

3. Inoltre sarebbe sconveniente trasferire a un'altra persona la dignità e il nome del Padre; il che avverrebbe se lo Spirito Santo venisse denominato padre di Cristo.

CAPITOLO XLVIII

NON SI DEVE AFFERMARE CHE CRISTO È UNA CREATURA[1]

È chiaro inoltre che, sebbene la natura umana assunta dal Verbo sia una creatura, tuttavia non si può affermare in senso assoluto che Cristo è creatura.

1. Il. pp.: III, q. 32, a. 3; *Sent.*, III, d. 4, q. 1, a. 2, qcc. 1, 2; Expos. litt.; *Comp. Theol.*, c. 233; *In Matth.*, c. 1.

1. Il. pp.: III, q. 16, a. 8; *Sent.*, III, d. 4, q. 2, a. 2, ad 4; d. 11, a. 2; d. 21, q. 1, a. 3, ad 2; *De Verit.*, q. 29, a. 1, ad 1; *Comp. Theol.*, c. 216; *I Cor.*, c. 15, lect. 2.

Creare infatti è un tipo di facimento. Ora, siccome il facimento termina all'essere *simpliciter* [ossia in senso assoluto], il facimento appartiene a ciò che ha l'essere sussistente: e tale è l'individuo completo nel genere di sostanza, e che nelle nature intellettive si denomina persona, o ipostasi. Invece le forme, gli accidenti, e così pure le parti, non si dice che vengono fatte se non in senso relativo [*secundum quid*], non avendo in se stesse un essere sussistente, ma sussistono in qualcos'altro: infatti quando uno diventa bianco non si dice che viene prodotto in senso assoluto, ma solo in senso relativo. Ora, in Cristo non c'è altra ipostasi o persona che quella del Verbo di Dio, la quale è increata, com'è evidente da quanto abbiamo già detto [c. 38]. Perciò non si può affermare in senso assoluto: « Cristo è una creatura »; sebbene ciò si possa dire con un'aggiunta esplicativa: « in quanto uomo », oppure « secondo la natura umana ».

Però sebbene al soggetto che costituisce un individuo di ordine sostanziale, non si attribuisca in senso assoluto, ma solo in senso relativo il facimento che lo riguarda per i suoi accidenti e le sue parti; tuttavia di codesto soggetto vengono predicati in senso assoluto tutti gli attributi che derivano naturalmente, secondo la loro formalità, dagli accidenti e dalle parti. Un uomo infatti può dirsi *veggente*, perché questa qualifica deriva dai suoi occhi; può dirsi *crespo* a motivo dei capelli; e *visibile* a motivo del colore. Perciò gli attributi che derivano dalla natura umana si possono riferire a Cristo in senso assoluto: p. es., che è *uomo*, che è *visibile*, che camminava, ecc. Invece quello che è proprio della persona non si può attribuire a Cristo per quanto riguarda la sua natura umana, se non con una frase esplicativa, o esplicita o implicita.

Capitolo XLIX

SOLUZIONE DEGLI ARGOMENTI ADDOTTI IN PRECEDENZA CONTRO L'INCARNAZIONE[1]

Dopo queste spiegazioni è facile risolvere gli argomenti addotti sopra [c. 40] contro la fede nell'Incarnazione. Infatti:

1. Abbiamo spiegato che l'incarnazione del Verbo non va intesa nel senso che il Verbo si è mutato in carne [c. 31], oppure che si è

1. Il. pp.: quelli dei cc. 40, 41.

unito al corpo come forma [c. 32]. Perciò dal fatto che il Verbo si è incarnato, non ne segue che Dio sia veramente un corpo, o una virtù esistente in un corpo, come voleva il primo argomento.

2. Così pure per il fatto che il Verbo assunse la natura umana non ne segue che abbia subito una mutazione sostanziale. Infatti non ci fu nessuna mutazione nel Verbo di Dio, ma solo nella natura umana assunta dal Verbo, secondo la quale si attribuisce al Verbo una generazione e una nascita temporale, non già per se stesso.

3. Anche la terza obbiezione manca di rigore logico. L'ipostasi infatti, non si estende fuori dei termini di quella natura dalla quale riceve la sussistenza. Ora, il Verbo di Dio non riceve la sussistenza dalla natura umana, ma piuttosto aggrega la natura umana alla propria sussistenza o personalità: poiché egli non sussiste per essa, bensì in essa. Perciò niente impedisce che il Verbo di Dio sia dovunque; sebbene la natura umana assunta dal Verbo di Dio non sia dovunque.

4. Con questo viene risolta anche la quarta obbiezione. Infatti ciascuna realtà sussistente non può avere che un'unica natura dalla quale ha l'essere in senso assoluto. E così il Verbo di Dio ha l'essere in senso assoluto dalla sola natura divina, non già dalla natura umana: ma egli riceve da quest'ultima di essere una data cosa, ossia un uomo.

5. Anche la quinta obbiezione si risolve allo stesso modo. È infatti impossibile che la natura per la quale il Verbo sussiste sia qualcosa di diverso dalla persona stessa del Verbo. Ma egli sussiste per la natura divina non già per la natura umana, che egli aggrega alla propria sussistenza per sussistere in essa, come abbiamo detto. Perciò non è necessario che la natura umana si identifichi con la persona del Verbo.

6. Viene così esclusa la sesta obbiezione. L'ipostasi infatti, è meno semplice, o realmente, o razionalmente, che la natura dalla quale è costituita nell'essere: realmente nel caso in cui l'ipostasi non è la sua natura; solo razionalmente nei casi in cui l'ipostasi s'identifica con la sua natura. Ora, l'ipostasi del Verbo non è costituita propriamente dalla natura umana, così da essere per mezzo di essa: ma per mezzo di essa il Verbo ha solo di essere un uomo. Perciò

non ne segue che la natura umana sia più semplice del Verbo in quanto Verbo; ma solo in quanto il Verbo è questo dato uomo.

7. È evidente così anche la soluzione della settima obbiezione. Non è necessario infatti che l'ipostasi del Verbo di Dio sia costituita per se stessa dalla materia determinata, ma solo in quanto è quest'uomo particolare. È così soltanto, infatti, che egli viene costituito mediante la natura umana, come abbiamo spiegato.

8. Il fatto che l'anima e il corpo in Cristo sono aggregati alla personalità del Verbo, senza costituire una persona distinta, non costituisce una minorazione, come voleva l'ottava obbiezione, bensì una promozione. Infatti, ciascuna cosa ha un essere più nobile quando è unita con una realtà superiore, che quando esiste per se stessa: l'anima sensitiva, p. es., ha un essere più nobile nell'uomo che negli animali, in cui costituisce la forma principale.

9. È così risolta anche la nona obbiezione. Infatti realmente in Cristo ci furono quest'anima e questo corpo determinato; ma essi non costituivano una persona distinta, che non fosse la persona del Verbo di Dio, poiché essi furono assunti dalla personalità del Verbo di Dio; ossia come il corpo, il quale quando è privo di anima, ha una propria specie, mentre quando è unito all'anima riceve la specie da quest'ultima.

10. Partendo da questo si può risolvere anche la decima obbiezione. È chiaro infatti che quest'uomo che è Cristo è una sostanza non universale, ma particolare. Ed è un'ipostasi: però non distinta dall'ipostasi del Verbo; poiché la natura umana è stata assunta dall'ipostasi del Verbo, in modo che il Verbo sussiste, sia nella natura umana che in quella divina. Ebbene, ciò che sussiste nella natura umana è quest'uomo determinato. Dunque, quando si dice *quest'uomo*, il soggetto è il Verbo medesimo.

Ma se uno restringesse questa stessa obbiezione all'ambito della natura umana, dicendo che essa è una sostanza non universale bensì particolare, e conseguentemente un'ipostasi, evidentemente s'ingannerebbe. Poiché la natura umana anche in Socrate e in Platone non è l'ipostasi: ma l'ipostasi è ciò che in essa sussiste.

Dire di una natura che essa è una sostanza e una sostanza particolare, non ha lo stesso significato che affermare di un'ipostasi che

essa è una sostanza particolare. Infatti come insegna il Filosofo [*Categ.*, c. 3, nn. 1, 2], *sostanza* ha due significati: può indicare il soggetto della categoria di sostanza, ossia l'ipostasi; e il *quod quid est*, ossia *la natura di una cosa*. – Anzi, neppure le parti di una sostanza possono dirsi in questo senso sostanze particolari quasi fossero per sé sussistenti, ché sussistono nel tutto. Quindi neppure si possono denominare ipostasi; poiché nessuna di esse è una sostanza completa. Altrimenti ne seguirebbe che in un unico uomo ci sono tante ipostasi, quante sono le parti.

11. L'obbiezione undicesima si risolve facendo notare che l'equivoco nasce dalla diversità delle forme significate da un nome, non già dalla diversità di « supposizione », ossia dei suppositi: infatti il termine *uomo* non è equivoco per il fatto che una volta sta per Platone e una volta per Socrate. Perciò usato per Cristo e per gli altri uomini, il termine *uomo* significa sempre l'identica forma, ossia la natura umana. Quindi è predicato di essi in senso univoco: ma varia solo la « supposizione », perché talora sta a indicare Cristo, il quale ha per supposito un'ipostasi increata; mentre quando sta a indicare gli altri uomini, ha per supposito un'ipostasi creata.

12. L'ipostasi del Verbo si dice che è supposito della natura umana non nel senso che è posta al di sotto di essa, perché di essa è meno formale, come concludeva la dodicesima obbiezione. Ciò infatti sarebbe necessario, se il Verbo di Dio venisse senz'altro costituito nell'essere dalla natura umana. Il che è evidentemente falso: poiché l'ipostasi del Verbo si dice che fa da supposito della natura umana in quanto l'aggrega alla propria sussistenza.

13. Tuttavia non segue che la natura umana si sia unita al Verbo in modo accidentale, per il fatto che il Verbo esisteva dall'eternità, come voleva l'ultima obbiezione. Infatti il Verbo assunse la natura umana per essere veramente un uomo. Ora, essere un uomo, significa essere nel genere di sostanza. Perciò l'ipostasi del Verbo, dovendo all'unione della natura umana il suo essere uomo, non può essersela aggregata in modo accidentale: poiché gli accidenti non conferiscono un essere sostanziale.

Capitolo L

IL PECCATO ORIGINALE SI TRASMETTE DAL PRIMO UOMO ALLA SUA DISCENDENZA [1]

Nei capitoli precedenti [cc. 28-49] noi abbiamo spiegato che quanto la fede cattolica insegna sull'incarnazione del Figlio di Dio non è impossibile. Passiamo ora a spiegare che era conveniente che il Figlio di Dio assumesse la natura umana [cfr. c. 27].

Ebbene, l'Apostolo sembra desumere il motivo di questa convenienza dal peccato originale, che ha raggiunto tutti. Così infatti egli scrive in *Rom.*, V, 19: « Come per la disubbidienza di un solo uomo, molti sono costituiti peccatori, così per l'ubbidienza di uno solo, molti saranno costituiti giusti ». Ma poiché gli eretici Pelagiani hanno negato il peccato originale [cfr. S. Agost., *De Haeres.*, 88], bisogna dimostrare che tutti gli uomini nascono col peccato originale [2].

1. Prima di tutto va ricordato quel testo della *Genesi* (II, 15-17): « Il Signore Iddio prese l'uomo e lo collocò nel paradiso, e gli comandò: Mangia di tutti gli alberi del paradiso, ma non mangiare del frutto dell'albero della scienza del bene e del male, poiché in quel giorno che ne mangerai tu morrai ». Ora, siccome Adamo non morì di fatto il giorno in cui ne mangiò, l'espressione « tu morrai » va intesa nel senso: « Tu sarai soggetto alla necessità di morire ». Ma questo sarebbe un discorso ingiustificabile, se l'uomo fosse soggetto alla necessità di morire dall'origine stessa della sua natura. Dunque bisogna affermare che la morte e la necessità di subirla è per l'uomo un castigo inflitto per un peccato. Ora, un castigo, o pena, non viene inflitto giustamente che per una colpa. Quindi, in tutti coloro in cui si riscontra questa pena, è necessario che si riscontri qualche colpa.

1. Il. pp.: I-II, q. 81, aa. 1, 3; *Sent.*, II, d. 30, q. 1, a. 2; d. 31, q. 1, a. 1; *De Malo*, q. 4, a. 1; *Comp. Theol.*, cc. 195, 196; *Rom.*, c. 5, lect. 3.

2. Con il cap. 50 inizia un vero e proprio trattato di soteriologia, a cominciare da un'organica esposizione del dogma cristiano circa il peccato originale. Il tono apologetico è evidente; ma altrettanto chiaro è l'impianto teologico, che si radica nella tradizione patristica. – Chi fosse tentato di pensare che in proposito la teologia dei secoli successivi si sia scostata dal pensiero dell'Autore, non ha altro da fare che confrontare i capitoli che seguono (cc. 50-52) con il decreto del Concilio Tridentino (Sess. V) sul peccato originale, approvato il 17 giugno 1546 (cfr. Denz.-S., nn. 1510-1515). Nel 1950 il Papa Pio XII ha richiamato all'ordine quei teologi, i quali « pervertono la nozione del *peccato originale*, trascurando le definizioni del Tridentino » (*Ibid.*, n. 3891), che sono in perfetta consonanza col pensiero di S. Tommaso.

Ma questa pena si riscontra in ogni uomo, fin dall'inizio della sua nascita: poiché fin d'allora si nasce con la necessità di morire; cosicché alcuni muoiono subito dopo la nascita, « passando dal seno materno alla tomba » [*Giob.*, X, 19]. Quindi in essi deve esserci un peccato. Ma non un peccato attuale; poiché i bambini non hanno l'uso del libero arbitrio, senza il quale niente può essere imputato all'uomo come peccato, com'è evidente da quanto abbiamo detto nel *Terzo Libro* [3]. Perciò bisogna affermare che in essi c'è un peccato trasmesso mediante l'origine.

2. Inoltre ciò risulta espressamente dalle parole dell'Apostolo (*Rom.*, V, 12): « Come per un solo uomo entrò il peccato in questo mondo, e per il peccato la morte, così pure a tutti gli uomini si estese la morte, avendo tutti peccato in lui ».

Ora, ciò non si può spiegare dicendo che nel mondo è entrato il peccato per un solo uomo per via di imitazione. Poiché così il peccato non avrebbe raggiunto che coloro i quali peccando imitarono il primo uomo: e, siccome la morte è entrata nel mondo per il peccato, essa non avrebbe raggiunto che coloro i quali peccano a imitazione del primo uomo. Ma per escludere questo l'Apostolo aggiunge [v. 14]: « La morte ha regnato da Adamo fino a Mosé, anche sopra coloro che non peccarono con una prevaricazione simile a quella di Adamo ». Perciò l'Apostolo intendeva dire che per un solo uomo il peccato è entrato nel mondo, non per via d'imitazione, bensì d'origine.

Se l'Apostolo avesse inteso parlare dell'entrata del peccato nel mondo per via d'imitazione, avrebbe detto che il peccato è entrato nel mondo non per l'uomo, ma piuttosto per il diavolo, com'è detto espressamente in *Sap.*, II, 24, 25: « Per l'invidia del diavolo è entrata la morte nel mondo: e imitano lui quelli che stanno dalla sua parte ».

3. Nei *Salmi* [L, 7] David dichiara: « Ecco che io sono stato concepito nelle iniquità, e nei peccati mi ha concepito mia madre ». Ora, questo non può intendersi del peccato attuale; poiché David fu concepito e nacque da un matrimonio legittimo. Dunque le sue parole vanno riferite necessariamente al peccato originale.

3. S. Tommaso qui rimanda a un passo che nella revisione definitiva dell'Opera egli stesso ha cancellato (vedi nell'Edizione Leonina, *Opera*, t. XIV, p. XIII b; t. XV, p. XXI a; oppure *Cont. Gent. Marietti*, vol. III, pp. 340, 449).

4. In *Giobbe* (XIV, 4) si legge: « Chi può rendere puro colui che è stato concepito da un seme immondo? Chi all'infuori di te, che solo sei? ». Da ciò si può rilevare chiaramente che c'è un'immondezza, la quale si trasmette all'uomo dall'immondezza del seme umano. E ciò va inteso dell'immondezza del peccato, che sola può condurre l'uomo in giudizio. Infatti nel versetto precedente si legge [v. 3]: « E tu, Signore, stimi degno di te, aprire i tuoi occhi sopra costui, e di chiamarlo in giudizio? ». C'è dunque un peccato che l'uomo contrae fin dalla sua origine, e che è chiamato perciò *originale*.

5. Il battesimo e gli altri sacramenti della Chiesa sono un rimedio contro il peccato, come vedremo in seguito [c. 56]. Ebbene, ai bambini appena nati secondo la comune consuetudine della Chiesa è amministrato il battesimo. Ora codesta pratica sarebbe inutile, se in essi non ci fosse qualche peccato. Ma non ci può essere un peccato attuale: perché mancano dell'uso del libero arbitrio, senza di che nessun atto umano è imputabile. Dunque si deve concludere che in essi c'è un peccato trasmesso mediante l'origine: poiché nelle opere di Dio e in quelle della Chiesa non può esserci nulla di vano e di inutile.

Se poi si replicasse che il battesimo è dato ai bambini non perché siano mondati dal peccato, ma per raggiungere il regno di Dio, al quale nessuno può giungere senza il battesimo, poiché il Signore ha detto (*Giov.*, III, 5): « Se uno non sarà rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio »; il suo discorso sarebbe privo di senso. Infatti nessuno viene escluso dal regno di Dio, se non per una colpa. Poiché fine di ogni creatura ragionevole è di raggiungere la beatitudine, la quale non può consistere che nel regno di Dio: regno il quale non è che la società ordinata di coloro che godono la visione di Dio, com'è evidente da quanto abbiamo visto nel *Terzo Libro* [cc. 48 ss.]. Ora, nessun essere fallisce il proprio fine se non per un fallo, o peccato. Quindi se i bambini non ancora battezzati non possono raggiungere il regno di Dio, bisogna che in essi ci sia un peccato.

Perciò secondo l'insegnamento della fede cattolica si deve ritenere che gli uomini nascono col peccato originale.

Capitolo LI

OBBIEZIONI CONTRO IL PECCATO ORIGINALE[1]

Ci sono però degli argomenti che sembrano in contrasto con questa verità. Infatti:

1. Il peccato di un individuo non si può imputare a un altro: poiché in Ezechiele (XVIII, 20) si legge che « il figlio non porta l'iniquità del padre ». E il motivo di ciò sta nel fatto che non siamo lodati né vituperati, se non degli atti che dipendono da noi. E questi sono quelli che commettiamo con la nostra volontà. Dunque il peccato del primo uomo non è imputato a tutto il genere umano.

2. Se uno però replicasse che nell'atto in cui Adamo peccava « tutti peccarono in lui », come sembra voler dire l'Apostolo [*Rom.*, V, 12], cosicché a nessuno è imputato il peccato di un altro, ma il proprio peccato, anche questo non sembra avere consistenza. Poiché coloro che sono nati da Adamo, quando Adamo peccò non esistevano ancora attualmente, bensì solo virtualmente, ossia nel loro capostipite. Ma il peccato, essendo un'azione, non può appartenere che a un essere esistente in atto. Dunque non è vero che noi tutti abbiamo peccato in Adamo.

3. Se poi uno replicasse che noi abbiamo peccato in Adamo, in quanto da lui il peccato viene trasmesso a noi mediante l'origine insieme con la natura, rispondiamo che anche questo sembra impossibile. Poiché un accidente, non potendo passare da un soggetto all'altro, non può essere trasmesso senza che si trasmetta anche il soggetto stesso. Ora, il soggetto del peccato è l'anima razionale, che però non viene trasmessa a noi dal nostro progenitore, bensì viene creata singolarmente da Dio in ciascun uomo, come abbiamo visto nel *Secondo Libro* [cc. 86 ss.]. Dunque il peccato di Adamo non può essersi trasmesso a noi mediante l'origine.

4. Se il peccato è trasmesso agli altri dal nostro progenitore, perché da lui essi traggono origine, siccome anche Cristo ha avuto origine da lui, sembra che anch'egli sia stato soggetto al peccato originale. Il che è contro la fede.

1. ll. pp.: vedi quelli del capitolo precedente: *passim*.

5. Ciò che uno deve alla sua origine naturale è per lui naturale. Ma quello che in un essere è naturale in lui non è un difetto o peccato: nella talpa, p. es., non è un difetto o peccato mancare della vista. Dunque il peccato non ha potuto derivare dagli altri propagandosi dal primo uomo.

6. Se uno replicasse che il peccato deriva da Adamo nei posteri mediante l'origine, non in quanto questa è naturale, ma in quanto questa è viziata; anche questo non sarebbe sostenibile. Infatti nelle opere della natura il difetto non capita che per una carenza di qualche principio naturale: i parti mostruosi, p. es., capitano negli animali per qualche alterazione del seme. Ma non si può supporre la corruzione di qualche principio naturale nel seme umano. Dunque non sembra che dall'origine viziata possa derivare nei posteri dal nostro capostipite qualche peccato.

7. I peccati, o difetti, che capitano nelle opere della natura per la corruzione di qualche principio, non capitano sempre, né spesso, bensì in pochi casi. Perciò se il peccato si trasmettesse da Adamo nei posteri mediante un'origine viziata, esso non raggiungerebbe tutti, ma pochi individui.

8. Inoltre, se un difetto si propaga nella prole per un vizio d'origine, questo difetto sarà necessariamente dello stesso genere col vizio esistente nell'origine: poiché gli effetti sono conformi alle loro cause. Ora, l'origine, o generazione umana, essendo un atto della potenza generativa, la quale in nessun modo è d'ordine razionale, non può avere in sé un vizio che è nel genere della colpa: poiché solo negli atti che sono in qualche modo di ordine razionale ci può essere virtù o vizio; infatti all'uomo non è imputato a colpa, se per un vizio d'origine nasce lebbroso o cieco. Perciò in nessun modo un difetto colpevole può derivare nei posteri dai progenitori mediante un vizio d'origine.

9. Il peccato non toglie il bene di natura: infatti anche nei demoni, come nota Dionigi [*De Div. Nom.*, c. 4], i beni naturali rimangono. Ma la generazione è un atto di natura. Dunque il peccato del primo uomo non ha potuto viziare l'origine della generazione umana, in modo da trasmettere ai posteri il peccato di Adamo.

10. L'uomo genera dei figli simili nella specie. Nelle cose, quindi, che non rientrano nella generazione della specie non è necessario che i figli somiglino ai genitori. Ora, il peccato non può rientrare

negli elementi specifici: perché il peccato non riguarda cose secondo natura, essendo piuttosto una distruzione dell'ordine naturale. Dunque non è necessario che dal primo uomo, il quale ha peccato, gli altri nascano peccatori.

11. I figli somigliano di più ai genitori immediati che ai loro ascendenti remoti. Ebbene, talora capita che i genitori immediati siano ormai senza peccato, e che non commettano nessun peccato nell'atto stesso della generazione. Perciò non è vero che tutti nasciamo peccatori per il peccato dei nostri progenitori.

12. Se è vero che il peccato del nostro progenitore si è trasmesso ad altri, siccome nell'agire il bene ha più vigore del male, come sopra abbiamo dimostrato [lib. III, c. 2], molto più deve essersi trasmessa agli altri la soddisfazione di Adamo e la sua giustizia.

13. Se il peccato del primo uomo mediante l'origine si trasmette ai posteri, per lo stesso motivo dovranno trasmettersi ai posteri i peccati degli altri ascendenti. Cosicché gli ultimi dovranno essere carichi di peccati più dei loro antenati. Specialmente se è vero che alla prole si trasmette il peccato, mentre non può trasmettersi la soddisfazione.

Capitolo LII

SOLUZIONE DELLE OBBIEZIONI PRECEDENTI [1]

Alla soluzione delle difficoltà precedenti bisogna premettere che nel genere umano si riscontrano dei segni probabili del peccato originale. Dio infatti, avendo cura degli atti umani, così da premiare per quelli buoni e da punire per quelli cattivi, come abbiamo spiegato in precedenza [lib. III, c. 140], dalla presenza della pena possiamo accertare l'esistenza della colpa. Ora, il genere umano soffre universalmente diverse pene, sia corporali che spirituali. Tra quelle corporali, la più grave è la morte, alla quale sono ordinate tutte le altre, che sono la fame, la sete, e così via. Tra quelle spirituali la più grave è la debolezza della ragione, dalla quale deriva che l'uomo con difficoltà giunge a conoscere il vero, e facilmente cade in errore; inoltre egli non riesce a superare del tutto gli appetiti bestiali, ma molte volte è accecato da essi.

1. ll. pp.: come al c. 50.

Qualcuno però potrebbe obbiettare che codesti difetti, sia spirituali che corporali, non sono delle pene, ma dei difetti naturali conseguenti alla necessità della materia. Infatti il corpo umano essendo composto di elementi contrari, è corruttibile; l'appetito sensibile, poi, è mosso da cose che sono piacevoli ai sensi, e che talora sono contrarie alla ragione; e poiché l'intelletto possibile, essendo in potenza a tutte le cose intelligibili, senza avere la conoscenza attuale di nessuna di esse, ed essendo fatto per acquistarle attraverso i sensi, difficilmente può giungere alla conoscenza della verità, e facilmente devia dalla verità a causa dei fantasmi. – Ma se uno riflette bene, potrà pensare come molto probabile, supposta la provvidenza divina che dispone alle singole perfezioni i rispettivi perfettibili, che Dio ha unito una natura superiore a una natura inferiore, perché ne avesse il dominio; e che gli impedimenti di codesto dominio derivanti da un difetto della natura, egli li avrebbe tolti con un dono soprannaturale. Cosicché, essendo l'anima di una natura superiore a quella del corpo, si deve pensare che essa sia stata unita al corpo in modo che in questo non risultasse nulla di contrario all'anima che lo vivifica. Parimente, se nell'uomo la ragione è unita all'appetito sensitivo e alle altre potenze sensitive, si deve pensare che Dio provvedesse in modo che la ragione non fosse impedita dalle potenze sensitive, ma le potesse dominare.

Perciò secondo l'insegnamento della fede riteniamo che l'uomo da principio fu costituito in modo, che fino a quando la sua ragione fosse stata soggetta a Dio, le potenze inferiori le sarebbero state soggette senza nessun impedimento; e così pure il corpo non sarebbe stato impedito di ubbidirle da nessun impedimento corporale, appunto perché Dio sarebbe venuto in aiuto con la sua grazia per supplire le deficienze della natura; ma una volta che la ragione si fosse allontanata da Dio, anche le potenze inferiori si sarebbero ribellate alla ragione, mentre il corpo avrebbe subìto delle miserie, contrarie alla vita che riceve dall'anima.

Perciò codesti difetti, sebbene sembrino naturali per l'uomo, considerando per se stessa la natura umana dal lato della sua parte inferiore, tuttavia, considerando la provvidenza divina e la dignità della parte superiore della natura umana, si può dimostrare con molta probabilità che codesti difetti sono dei castighi. E così si può

desumere che il genere umano è stato contagiato all'origine da qualche peccato.

Dopo queste considerazioni passiamo a rispondere agli argomenti presentati in contrario.

1. Niente impedisce che, pur avendo peccato uno solo, mediante l'origine il peccato si sia propagato a tutti, sebbene ciascuno sia lodato e vituperato per i suoi atti, come diceva la prima obbiezione. Infatti le cose riguardanti un solo individuo non si trovano nelle stesse condizioni di quelle riguardanti la natura di tutta la specie: poiché, come dice Porfirio, « per la partecipazione della loro specie gli uomini sono come un unico uomo » [*Isagoge*, c. 2, 36]. Perciò quel peccato che appartiene a un solo individuo o persona umana, non può essere imputato a colpa se non a chi lo commette: perché personalmente ognuno è distinto dall'altro. Ma se c'è un peccato che riguarda la natura stessa della specie, non è assurdo che da uno esso si trasmetta ad un altro: appunto come la natura specifica che dall'uno viene comunicata all'altro. Ora, essendo il peccato un male della natura ragionevole, e il male essendo privazione del bene, in base al bene di cui è privazione si deve giudicare se un peccato appartiene alla natura in universale, oppure alla persona singola. Ebbene, i peccati attuali, che sono ordinariamente commessi dagli uomini, tolgono il bene dalla persona che pecca, ossia la grazia e il debito ordine delle parti dell'anima: e quindi sono personali, cosicché il peccato di uno non è imputato ad altri. Ma il primo peccato del primo uomo non solo privò chi lo commise del bene proprio e personale, cioè della grazia e del debito ordine dell'anima, ma lo privò pure del bene che apparteneva alla natura nella sua universalità. Infatti, come sopra abbiamo detto, la natura umana ai suoi primordi fu costituita in modo che le potenze inferiori erano perfettamente soggette alla ragione, la ragione a Dio, e l'anima al corpo, supplendo Dio con la sua grazia ciò che mancava al corpo. Ora, codesto beneficio che alcuni chiamano « giustizia originale » [cfr. S. ANSEL., *De Conceptu Virginali*, c. 1], fu conferito all'uomo in modo che si potesse propagare ai posteri insieme con la natura umana. Ma al sottrarsi della ragione al dominio di Dio mediante il peccato del primo uomo, ne seguì che le potenze inferiori non subissero più perfettamente il dominio della ragione, né il corpo quello

dell'anima: e questo non solo nel primo che peccò, ché lo stesso difetto raggiunse anche i posteri, ai quali sarebbe dovuta giungere la suddetta giustizia originale. Perciò il peccato del primo uomo, il quale secondo l'insegnamento della fede, è il capostipite di tutti gli altri, fu personale in quanto privò anche il primo uomo del proprio bene, e fu peccato della natura in quanto tolse a lui e ai suoi posteri un beneficio concesso a tutta la natura umana. Perciò codesto difetto, che negli altri uomini deriva dal nostro progenitore, anche in essi ha l'aspetto di una colpa, in quanto tutti gli uomini sono come un unico uomo per la partecipazione della comune natura. Quindi in codesto peccato si riscontra una volontarietà, in forza della volizione del nostro progenitore, simile a quella che rende colpevole l'atto della mano per il volere del suo primo movente, che è la ragione: cosicché nel peccato di natura i vari uomini vanno considerati quali parti della loro comune natura, come le varie parti di un uomo nel peccato personale.

2. In base a questo, è vera l'affermazione dell'Apostolo, discussa nella seconda obbiezione, che « tutti peccarono in Adamo ». Non nel senso che gli altri uomini fossero in lui attualmente, ma c'erano virtualmente, come nel loro principio originario. Né si può dire che abbiano peccato in lui nel senso che abbiano compiuto qualche atto; ma in quanto appartengono alla sua natura, la quale è stata corrotta dal peccato.

E tuttavia non segue, come voleva l'argomentazione della terza difficoltà, che se il peccato si trasmette dai progenitori ai posteri, l'anima razionale debba trasmettersi anch'essa col seme. Infatti, questo peccato di natura, denominato originale, si trasmette come si trasmette la natura stessa della specie, la quale, sebbene sia costituita dall'anima ragionevole, tuttavia col seme non viene trasmesso che il corpo adatto a ricevere tale anima, come abbiamo spiegato nel *Secondo Libro* [c. 86].

4. Sebbene Cristo secondo la carne discenda da Adamo, tuttavia non è incorso nell'infezione del peccato originale, come concludeva la quarta obbiezione: perché egli ha ricevuto da Adamo solo la materia del corpo umano; mentre la virtù formativa del suo corpo non è derivata da Adamo, ma fu sostituita dalla virtù dello Spirito Santo, come sopra abbiamo spiegato [c. 46]. Perciò egli non ha

ricevuto la natura umana da Adamo, in funzione di causa agente, sebbene l'abbia ricevuta da lui in funzione di principio materiale.

5. Inoltre si deve notare che i suddetti difetti vengono trasmessi mediante l'origine naturale, per il fatto che la natura è stata menomata dell'aiuto della grazia, conferito al nostro progenitore per essere trasmesso nei posteri assieme alla natura. E poiché questa menomazione è derivata da un peccato volontario, il difetto che l'accompagna prende l'aspetto di colpa. Quindi codesti difetti sono colpevoli nei confronti del loro primo principio, che è il peccato di Adamo; e sono naturali in rapporto alla natura già menomata. Ecco perché l'Apostolo scrive in *Efes.*, II, 3: « Eravamo per natura figli dell'ira ». È così risolta anche la quinta difficoltà.

6. Stando alla precedente soluzione, è evidente che il vizio d'origine da cui è causato il peccato originale, proviene dalla carenza di un principio, cioè dalla carenza di un dono gratuito che era stato conferito alla natura umana nella sua istituzione. Dono che in qualche modo era naturale: non perché causato dai princìpi della natura, ma perché era stato dato all'uomo per essere trasmesso assieme alla natura. Invece l'obbiezione sesta per *naturale* intendeva ciò che è causato dai princìpi della natura.

7. Anche la settima obbiezione procede allo stesso modo, ossia parte dal difetto di un principio naturale relativo alla natura della specie: infatti ciò che deriva da un difetto naturale di tal genere, capita in pochi casi. Ma il difetto del peccato originale proviene dalla mancanza di un principio, aggiunto, come abbiamo detto, ai princìpi della specie.

8. Si deve poi notare che nell'atto della potenza generativa non può esserci un vizio che rientri nel genere dei peccati attuali, i quali dipendono dalla volontà delle singole persone, poiché l'atto della potenza generativa non ubbidisce alla ragione e alla volontà, come diceva l'ottava obbiezione. Ma niente impedisce che in essa possa riscontrarsi il vizio della colpa originale che appartiene alla natura; poiché anche gli atti della potenza generativa sono naturali.

9. Stando alle soluzioni precedenti è facile risolvere la nona obbiezione. Il peccato infatti non elimina il bene della natura che appartiene alla natura specifica; ma il bene della natura, che è un sovrappiù dovuto alla grazia, poteva essere eliminato dal peccato del nostro progenitore, come sopra [c. 6] abbiamo spiegato.

10. È ugualmente facile la soluzione della decima difficoltà. Data infatti la corrispondenza tra privazione e difetto, è facile capire che i figli somigliano nel peccato originale ai loro genitori, per lo stesso motivo per cui i genitori avrebbero trasmesso ai loro posteri il dono fatto ai primordi alla nostra natura: poiché sebbene esso non rientri nei dati essenziali della specie, tuttavia per grazia divina era stato concesso al primo uomo che egli lo trasmettesse a tutta la specie.

11. Si noti inoltre che, sebbene uno venga purificato dal peccato originale mediante i sacramenti della grazia, restando personalmente liberato dal peccato originale, tuttavia la natura non viene del tutto sanata: perciò mediante gli atti della natura il peccato originale continua ad essere trasmesso ai posteri. Quindi nell'uomo generante quale persona singola il peccato è scomparso; e così pure può capitare che nell'atto della generazione non ci sia nessun peccato attuale, come diceva l'undicesima obbiezione; ma in quanto il generante è principio naturale della generazione umana, rimane in lui e nel suo atto generativo l'infezione del peccato originale, che appartiene alla natura.

12. Inoltre va notato che il peccato del primo uomo incise sulla natura, perché in lui la natura era ancora corredata del beneficio concesso ad essa. Ma una volta che la natura fu destituita di codesto beneficio, gli atti del primo uomo rimasero sostanzialmente personali. Perciò egli non poté soddisfare per tutta la natura, né reintegrare il bene della natura col proprio atto; ma solo poté soddisfare in qualche modo per quanto riguardava la sua persona. È così risolta la dodicesima difficoltà.

13. Lo stesso si risponde alla tredicesima: poiché i peccati degli ascendenti posteriori trovano una natura già destituita del beneficio originariamente ad essa concesso. Perciò da costoro non deriva nessun peccato che venga trasmesso ai posteri, ma derivano solo peccati personali.

Perciò non è impossibile, né contro la ragione, che negli uomini ci sia il peccato originale: restando confutata così l'eresia Pelagiana [2], che negava il peccato originale.

2. Vedi sopra, lib. III, c. 147; p. 930, nota 2.

CAPITOLO LIII

OBBIEZIONI CONTRO LA CONVENIENZA DELL'INCARNAZIONE[1]

Poiché gli increduli considerano una stoltezza la fede nell'Incarnazione, secondo le parole di S. Paolo (*I Cor.*, I, 21): « Piacque a Dio con la stoltezza della predicazione salvare i credenti »; e d'altra parte, siccome è stolto predicare qualcosa non solo perché è impossibile, ma anche perché sconveniente; gli increduli insistono nell'impugnare l'Incarnazione cercando, non solo di dimostrare che quanto predica la fede cattolica è impossibile, ma anche che è sconveniente e incompatibile con la bontà divina. – Ecco i loro argomenti:

1. È compito della bontà divina far sì che tutte le cose conservino il loro ordine. Ebbene l'ordine delle cose è questo, che Dio sia esaltato al di sopra di tutti gli esseri, e l'uomo resti incluso tra le infime creature. Dunque non era conveniente che la maestà divina si unisse alla natura umana.

2. Se era conveniente che Dio si facesse uomo, era necessario che ciò avvenisse per l'utilità che doveva derivarne. Ma qualunque utilità si voglia supporre, è certo che Dio, essendo onnipotente, poteva produrla con la sua semplice volontà. Perciò siccome ogni cosa è conveniente che si compia nella maniera più semplice possibile, non era opportuno che Dio per tale utilità unisse a sé la natura umana.

3. Dio, essendo la causa universale di tutti gli esseri, deve mirare principalmente all'utilità di tutto l'universo. Ora, l'assunzione della natura umana è utile esclusivamente per l'uomo. Dunque non era conveniente che Dio, dovendo assumere un'altra natura, assumesse la sola natura umana.

4. Quanto più è accentuata la somiglianza tra due cose, tanto è più conveniente la loro unione. Ora, a Dio somiglia di più la natura angelica che quella umana. Quindi non era conveniente che Dio assumesse la natura umana trascurando quella angelica.

5. La cosa più preziosa per l'uomo è la conoscenza della verità. Ma per questo sembra costituire un ostacolo il fatto che Dio assuma la natura umana: poiché si offre all'uomo l'occasione di sbagliare,

1. ll. pp.: III, q. 1, aa. 1, 2, 4, 5; q. 3, aa. 1, 2; *Sent.*, III, d. 1, q. 1, a. 2; d. 4, q. 3, a 1, arg. 3; IV, d. 1, a. 1, arg. 3.

confermando l'idea di coloro i quali pensarono che Dio non fosse al di sopra di tutti i corpi. Quindi, non era conveniente, per il bene della natura umana, che Dio assumesse codesta natura.

6. L'esperienza dimostra che circa l'incarnazione di Dio sono nati molti errori. Dunque sembra che non sia stato conveniente che Dio s'incarnasse.

7. Tra tutte le opere di Dio, la più grande sembra essere questa, che egli stesso assumesse la nostra carne. Ora, dall'opera più grande dovrebbe attendersi il più grande risultato. Perciò se l'incarnazione di Dio è ordinata alla salvezza degli uomini, sembra che sarebbe stato conveniente che egli salvasse tutti gli uomini: perché la salvezza stessa di tutti gli uomini sembra un risultato modesto per un'opera così grande [2].

8. Se è vero che Dio ha assunto la natura umana, sembra che sarebbe stato opportuno che la sua divinità venisse manifestata agli uomini mediante indizi adeguati. Invece questo non pare che ci sia stato: poiché si riscontra che altri uomini, col solo aiuto della virtù di Dio, e senza che Dio si unisse alla loro natura, fecero miracoli consimili e anche più grandi di quelli compiuti da Cristo [*Giov.*, XIV, 12]. Quindi non sembra che l'incarnazione di Dio sia stata abbastanza efficace per la salvezza degli uomini.

9. Se per la salvezza umana era necessario che Dio s'incarnasse, siccome gli uomini sono esistiti fin dal principio del mondo, sembra che egli avrebbe dovuto incarnarsi sin dal principio del mondo, e non quasi alla fine dei tempi: perché così sembra che sia stata trascurata la salvezza degli uomini vissuti in precedenza.

10. Per lo stesso motivo egli avrebbe dovuto convivere con gli uomini sino alla fine del mondo, per ammaestrarli e guidarli con la sua presenza.

11. È sommamente utile per gli uomini stabilire in essi la speranza nella futura beatitudine. Ora, questa speranza sarebbe stata concepita maggiormente dall'incarnazione di Dio, se egli avesse avuto una carne immortale, impassibile e gloriosa. Dunque non sembra conveniente che egli assumesse una carne mortale ed inferma.

2. L'obbiezione deve la sua forza al presupposto, difficilmente contestabile, che purtroppo invece molti uomini si dannano, nonostante l'incarnazione.

12. Per dimostrare che tutte le cose esistenti nel mondo sono da Dio, sembra che sarebbe stato conveniente da parte sua vivere nell'abbondanza dei beni terreni, delle ricchezze e negli onori più splendidi. Invece, di lui si legge proprio il contrario: ossia che condusse una vita povera ed umile, e che sostenne una morte ignominiosa. Perciò non sembra conveniente quanto la fede insegna sul Dio incarnato.

13. Per il fatto che Cristo subì delle umiliazioni, la sua divinità rimase del tutto nascosta: e tuttavia era sommamente necessario che gli uomini la riconoscessero, se egli era Dio incarnato. Dunque ciò che la fede insegna non sembra adatto per la salvezza umana.

14. Se uno replicasse che il Figlio di Dio ha subìto la morte per ubbidire al Padre, si risponderebbe che ciò non sembra ragionevole. Infatti l'obbedienza consiste nel conformare se stessi alla volontà di chi comanda. Ora, la volontà di Dio Padre non può essere irragionevole. Se quindi non era conveniente che Dio fatto uomo soffrisse la morte, perché la morte sembra incompatibile con la divinità, che è vita, non si può addurre, come ragione di questo fatto, l'obbedienza verso il Padre.

15. La volontà di Dio non ha di mira la morte degli uomini, anche se peccatori, ma piuttosto la loro vita, secondo le parole di Ezechiele XVIII, 23, 32: « Non voglio la morte del peccatore, ma piuttosto che si converta e viva ». Molto meno quindi poteva essere nel volere di Dio Padre, che subisse la morte il più perfetto degli uomini.

16. Sembra una cosa spietata e crudele costringere alla morte con un precetto l'innocente; specialmente poi per dei peccatori che sono degni di morte. Ora, l'uomo Cristo Gesù era innocente. Perciò sarebbe stata una cosa crudele, se questi avesse subìto la morte per un comando di Dio Padre.

17. Se poi uno replicasse che ciò era necessario per dare un esempio di umiltà, come sembrano dire le parole dell'Apostolo (*Fil.*, II, 8): « Cristo umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte »; rispondiamo che anche questa ragione non sembra convincente. Prima di tutto perché l'umiltà va lodata in colui che ha un superiore al quale potersi sottomettere: ma ciò non può dirsi di Dio. Dunque non era conveniente che il Verbo di Dio si umiliasse fino alla morte.

18. Inoltre gli uomini avrebbero potuto essere istruiti nell'umiltà mediante la parola di Dio, alla quale si deve prestare una fede assoluta, e dagli esempi di altri uomini. Dunque per dare un esempio di umiltà non era necessario che s'incarnasse, o che subisse la morte il Verbo di Dio.

19. Se poi uno replicasse che era necessario che Cristo subisse la morte e altre umiliazioni per la cancellazione dei nostri peccati, come accenna l'Apostolo, quando dice che, « fu consegnato per i nostri peccati » [*Rom.*, IV, 25]; e ancora: « Egli morì per cancellare i peccati di molti » [*Ebr.*, IX, 28]; si risponde che anche questo non sembra giusto. Prima di tutto perché i peccati sono cancellati solo per la grazia di Dio.

20. Inoltre, perché qualora fosse stata richiesta qualche soddisfazione, era conveniente che soddisfacesse colui che aveva peccato: poiché, secondo il giusto giudizio di Dio, « ciascuno deve portare il proprio peso » [*Gal.*, VI, 5].

21. Se poi era conveniente che soddisfacesse per l'uomo un essere superiore a un puro uomo, sarebbe bastato, sembra, che desse codesta soddisfazione un angelo il quale si fosse incarnato: poiché per natura un angelo è superiore all'uomo.

22. Inoltre un peccato non può essere espiato da altri peccati, ché anzi ne viene aggravato. Quindi, se Cristo doveva soddisfare con la sua morte, bisognava che essa fosse tale da non implicare il peccato di nessuno: e quindi che fosse una morte non violenta, ma naturale.

23. Se poi era necessario che Cristo morisse per i peccati degli uomini, siccome gli uomini peccano molte volte, molte volte egli avrebbe dovuto subire la morte.

24. Se uno qui replicasse che la nascita e la morte di Cristo erano necessarie specialmente per il peccato originale, che in seguito al peccato del primo uomo aveva viziato tutta la natura umana, si risponderebbe che ciò sembra impossibile. Infatti, se gli altri uomini non bastano a espiare il peccato originale, sembra che non sia bastata per i peccati del genere umano neppure la morte di Cristo: poiché anch'egli è morto secondo la natura umana, e non secondo quella divina.

25. Inoltre, se Cristo ha soddisfatto pienamente per i peccati del genere umano, è ingiusto che gli uomini soffrano ancora delle pene, che la Sacra Scrittura ricorda come dovute al peccato [cfr. c. 50].

26. Se Cristo ha soddisfatto pienamente per i peccati del genere umano, non si dovrebbero cercare altri rimedi per avere l'assoluzione dei peccati. Invece essi vengono tuttora ricercati da coloro cui preme la propria salvezza. Dunque non sembra che Cristo abbia distrutto a sufficienza i peccati degli uomini.

Questi ed altri consimili sono gli argomenti per i quali a qualcuno può sembrare sconveniente per la maestà e per la sapienza di Dio quello che la fede cattolica insegna circa l'Incarnazione.

Capitolo LIV

ERA CONVENIENTE CHE DIO S'INCARNASSE[1]

Se uno considera con attenzione e con devozione il mistero dell'Incarnazione, troverà tanta profondità di sapienza, da sorpassare la conoscenza umana, secondo le parole dell'Apostolo: « La stoltezza di Dio è superiore alla sapienza degli uomini » [*I Cor.*, I, 25]. Ecco perché a chi lo medita con devozione appariranno ragioni sempre più ammirabili di questo mistero.

1. Prima di tutto si deve notare che l'incarnazione di Dio è stato l'aiuto più efficace offerto all'uomo per giungere alla beatitudine. Infatti, come abbiamo spiegato nel *Terzo Libro* [cc. 48 ss.], la perfetta beatitudine dell'uomo consiste nell'immediata visione di Dio. Ebbene, a qualcuno potrebbe sembrare che l'uomo non possa raggiungere mai un tale stato, che l'intelletto possa unirsi direttamente con l'essenza divina come l'intelletto col suo oggetto intelligibile, per l'immensa distanza delle due nature: e così l'uomo potrebbe raffreddarsi nella ricerca di questa felicità, restando paralizzato dalla disperazione. Ma per il fatto che Dio ha voluto unire a sé personalmente la natura umana, viene mostrato agli uomini in maniera evidentissima che l'uomo è in grado di unirsi a Dio con l'intelletto, così da vederlo immediatamente. Perciò era convenientissimo che Dio assumesse la natura umana per sollevare la speranza dell'uomo verso la beatitudine. Infatti dopo l'incarnazione di Cristo gli uomini

1. Il. pp.: come al capitolo precedente. Va aggiunto *Comp. Theol.*, cc. 200, 201; *In Psal.*, 45.

cominciarono ad aspirare maggiormente alla beatitudine, attuando quelle sue parole: « Io sono venuto perché essi abbiano la vita, e l'abbiano in maniera sovrabbondante » (*Giov.*, X, 10).

2. Con tale mezzo inoltre vengono eliminati gli impedimenti che ha l'uomo al raggiungimento della beatitudine. – Infatti, la perfetta beatitudine dell'uomo consistendo, come sopra abbiamo visto [lib. III, cc. 48 ss.], nel solo godimento di Dio, è necessario che quanti hanno riposto il loro fine nei beni inferiori, siano impediti di partecipare la vera beatitudine. Ora, l'uomo viene condotto a riporre il proprio fine in cose inferiori a Dio, dall'ignoranza della propria dignità. Di qui nasce che alcuni, considerando se stessi secondo la natura corporea e sensitiva che hanno in comune con gli animali, ricerchino una certa beatitudine bestiale nelle cose materiali e nei piaceri della carne. Altri invece, considerando la superiorità che certe creature per alcuni loro aspetti hanno sull'uomo, si votarono al loro culto: adorando il mondo e le sue parti, per la loro grandezza e durata; oppure adorarono le sostanze spirituali, gli angeli e i demoni, perché sono superiori agli uomini, sia per l'immortalità che per l'acume dell'intelligenza, pensando che in questi esseri superiori si dovesse cercare la beatitudine umana. Ma pur essendo l'uomo inferiore sotto certi aspetti ad alcune creature, e pur somigliando per altri alle infime creature, tuttavia secondo l'ordine dei fini non esiste niente di più alto dell'uomo all'infuori di Dio, nel quale soltanto consiste la perfetta beatitudine umana. Ebbene, questa dignità dell'uomo, per cui si richiede alla sua beatitudine la visione immediata di Dio, Dio l'ha dimostrata nel modo più conveniente assumendo la nostra natura. Perciò noi vediamo che dall'incarnazione di Dio, gran parte dell'umanità, abbandonato il culto degli angeli, dei demoni e di ogni altra creatura, e disprezzando i piaceri della carne e tutte le cose corporee, si è dedicata al solo culto di Dio, dal quale soltanto attende il raggiungimento completo della beatitudine; attuando così l'esortazione dell'Apostolo: « Cercate le cose di lassù, dove è Cristo che siede alla destra di Dio, gustate le cose di lassù, non quelle della terra » [*Col.*, III, 1 s.].

3. La perfetta beatitudine dell'uomo consiste in una tale conoscenza di Dio che supera la capacità di qualsiasi intelletto creato, come abbiamo spiegato nel *Terzo Libro* [loco cit.]; perciò era neces-

sario che nell'uomo ci fosse un saggio anticipato di codesta conoscenza, mediante il quale orientarsi verso la pienezza della conoscenza beata. E questo avviene mediante la fede come abbiamo visto nel *Terzo Libro*[2]. Ma la conoscenza con la quale l'uomo si dirige verso l'ultimo fine bisogna che sia certissima, essendo il principio di tutti gli atti ordinati all'ultimo fine: come certissimi sono i primi princìpi per sé noti. Ora, la conoscenza certissima di una cosa si può avere, o perché codesto oggetto è per sé noto, come lo sono per noi i primi princìpi della dimostrazione; oppure perché si risolve negli oggetti per sé noti, come è certissima per noi la conclusione di un argomento apodittico. Ma quanto viene a noi proposto come oggetto di fede, non può essere per sé noto a noi uomini; poiché supera la facoltà dell'intelletto umano. Quindi bisognava che ciò fosse manifestato all'uomo mediante colui al quale è per sé noto. Ebbene, pur essendo ciò per sé noto in qualche modo a tutti coloro che vedono l'essenza divina, tuttavia per averne una conoscenza certissima, bisognava risalire al primo principio di tale conoscenza, e cioè a Dio, al quale è per sé noto in forza della sua natura, e da cui viene manifestato a tutti: ossia come la certezza della scienza non si ha che mediante la risoluzione delle sue conclusioni nei primi princìpi indimostrabili. Dunque, perché l'uomo raggiungesse la certezza perfetta circa la verità della fede, era necessario che egli venisse ammaestrato da Dio stesso fatto uomo, affinché l'uomo ricevesse l'ammaestramento divino alla maniera umana. È quanto viene affermato in quel passo evangelico (*Giov.*, I, 18): « Dio non l'ha mai veduto nessuno: ma l'Unigenito che è nel seno del Padre lui ce lo ha rivelato ». E il Signore afferma (*Giov.*, XVIII, 37): « Per questo io sono nato e sono venuto nel mondo, per rendere testimonianza alla verità ». Ecco perché si riscontra che dopo l'incarnazione di Cristo gli uomini sono istruiti con maggiore chiarezza e certezza nella conoscenza di Dio, secondo le parole di Isaia: « La terra è stata inondata dalla scienza del Signore » (*Is.*, XI, 9).

2. Viene qui citato un brano, che l'Autore ha espunto dal testo definitivo. In esso, che è stato conservato in un piccolo numero di codici, tra l'altro si legge: « Felicitas autem humana consistit in fruitione Dei.... Ad hoc igitur ordinatur tota cura quam habet [Deus] de homine ut mens eius praeparetur ad divinam fruitionem, ad quam preparatur fide, spe et caritate: per fidem enim disponitur mens hominis ut cognoscat Deum aliquid supra se esse... » (*Cont. Gent.*, Ed. Marietti, vol. III, p. 450).

4. Consistendo la perfetta beatitudine dell'uomo nella fruizione di Dio, era necessario che l'affetto dell'uomo venisse predisposto al desiderio di codesta fruizione: poiché vediamo che nell'uomo c'è per natura il desiderio della beatitudine. Ma il desiderio di gustare una data cosa nasce dall'amore di essa. Dunque era necessario che l'uomo per tendere alla perfetta beatitudine venisse sollecitato all'amore di Dio. Ora, niente ci spinge ad amare maggiormente qualcuno, quanto lo sperimentare che egli ci ama. Ebbene, in nessun altro modo Dio poteva mostrare più efficacemente agli uomini il suo amore, che col fatto di volersi unire all'uomo con un'unione personale: poiché è proprio dell'amore unire per quanto è possibile chi ama con l'amato [cfr. DION., *De Div. Nom.*, c. 4]. Quindi per l'uomo era necessario, per poter tendere alla perfetta beatitudine, che Dio si facesse uomo.

5. Siccome l'amicizia è costituita da una certa eguaglianza [*Ethic.*, VIII, c. 5, n. 5] sembra che realtà molto disuguali non si possano unire in amicizia. Perciò affinché tra l'uomo e Dio si stabilisse un'amicizia più familiare, era conveniente che Dio si facesse uomo, perché anche naturalmente l'uomo è amico dell'uomo [*ibid.*, c. 1, n. 3]; affinché « mentre conosciamo Dio visibilmente, siamo attratti all'amore delle cose invisibili » [*Missal. Rom.*, Praef. Nat.].

6. È evidente inoltre che la beatitudine è il premio della virtù [cfr. *Ethic.*, I, c. 9, n. 3]. Perciò coloro che tendono alla beatitudine devono esercitarsi nelle virtù. Ora, noi siamo provocati alla virtù e dalle parole e dagli esempi. Ma gli esempi e le parole di un maestro tanto più efficacemente inducono alla virtù, quanto è più certa l'opinione che ci siamo fatti della sua bontà. Però di nessun semplice uomo si può avere un'opinione infallibile della sua bontà: perché anche gli uomini più santi si riscontra che hanno mancato in qualche cosa. Quindi, perché l'uomo si stabilisse nella virtù, era necessario che ricevesse la dottrina e l'esempio circa la virtù da un Dio umanato. Ecco perché il Signore stesso afferma, in *Giov.*, XIII, 15: « Vi ho dato l'esempio, affinché come ho fatto io, facciate anche voi ».

7. L'uomo come viene predisposto alla beatitudine dalle virtù, così ne viene impedito dai peccati. Ora, il peccato che è il contrario della virtù, impedisce la beatitudine non solo provocando nell'anima

un disordine, che la distoglie dall'ordine del debito fine, ma offendendo Dio dal quale proviene il premio della beatitudine, in quanto spetta a Dio la cura degli atti umani; in più il peccato è incompatibile con la carità di Dio, come abbiamo spiegato meglio nel *Terzo Libro*[3]. Inoltre l'uomo che ha coscienza di tale offesa, perde col peccato la fiducia di accostarsi a Dio, necessaria per conseguire la beatitudine. Perciò il genere umano, che è carico di peccati, ha bisogno di un rimedio contro il peccato. Ma questo rimedio non può venire che da Dio, il quale può muovere al bene la volontà dell'uomo, riportandola al debito ordine, e può perdonare l'offesa commessa contro di lui. Poiché l'offesa non può essere perdonata che da colui contro il quale è stata commessa. Ora, perché l'uomo sia liberato dal rimorso per l'offesa arrecata, bisogna che sia sicuro di essere stato perdonato da Dio. Ma di questo egli non può essere sicuro senza che Dio gliene dia la certezza. Perciò era conveniente e adatto per il genere umano, per conseguire la beatitudine, che Dio si facesse uomo, in modo che esso potesse ottenere da Dio la remissione dei peccati, e la certezza di codesta remissione dall'Uomo-Dio. Ecco perché il Signore stesso ha affermato (*Matt.*, IX, 6): « Affinché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere di rimettere i peccati, ecc. »; e l'Apostolo ha scritto (*Ebr.*, IX, 14) che « il Sangue di Cristo purificherà la nostra coscienza dalle opere morte, per servire al Dio vivente ».

8. Sappiamo dall'insegnamento della Chiesa che tutto il genere umano è stato contaminato dal peccato. Ora, l'ordine della giustizia divina esige, come risulta da quanto sopra abbiamo detto [lib. III, c. 158], che Dio non rimette il peccato senza soddisfazione. Ma nessun puro uomo era in grado di soddisfare per il peccato di tutto il genere umano: poiché qualunque puro uomo è qualcosa di meno del genere umano in tutta la sua universalità. Perciò affinché il

3. Anche qui S. Tommaso cita il testo espunto di cui abbiamo parlato nella nota precedente, che faceva parte del c. 129 del Libro III nella prima redazione dell'Opera. Ecco le frasi alle quali espressamente si riferisce: « Qui finem suum in fruitione divina constituunt, vita eorum est Deo adhaerere. Hoc autem est simpliciter vita hominis, nam ad hunc finem homo naturaliter ordinatur... Cum igitur mors vitae opponatur, mors quaedam hominis est cum ab ordine qui est ad Deum separatur. Unde et peccata quibus homo a tali ordine deficit dicuntur peccata mortalia » (loco cit.; cfr. S. THOMAE, *Opera*, Ed. Leonina, t. XIV, App. p. 48 *).

genere umano fosse liberato dal comune peccato, era necessaria la soddisfazione da parte di uno che insieme fosse un uomo, per poter soddisfare; e fosse qualcosa di superiore all'uomo, affinché il suo merito fosse sufficiente a soddisfare per il peccato di tutto il genere umano. Ma rispetto all'ordine, o grado di beatitudine nessun essere è superiore all'uomo all'infuori di Dio: poiché gli angeli, sebbene siano superiori quanto alla condizione di natura, tuttavia non lo sono quanto all'ordine del fine, perché sono resi beati dal medesimo oggetto [cfr. lib. III, c. 57]. Perciò perché l'uomo conseguisse la beatitudine era necessario che Dio si facesse uomo, per togliere il peccato del genere umano. Così si spiegano le parole che S. Giovanni Battista rivolse a Cristo: « Ecco l'agnello di Dio, ecco colui che toglie i peccati del mondo » [*Giov.*, I, 29]. E l'Apostolo così ha scritto ai *Romani* [V, 16]: « Come il peccato a partire da uno solo si propaga a tutti per la condanna, così la grazia a partire da uno solo si diffonde su tutti per la giustificazione ».

Queste e altre simili, dunque, sono le ragioni che uno può trovare per capire che non era sconveniente per la bontà divina che Dio si facesse uomo, ma che ciò invece era adattissimo per la salvezza umana.

CAPITOLO LV

SOLUZIONE DELLE OBBIEZIONI PRECEDENTI CONTRO LA CONVENIENZA DELL'INCARNAZIONE[1]

Non è difficile risolvere le obbiezioni che sopra [c. 53] abbiamo riferito contro tale convenienza. Infatti:

1. Che Dio si faccia uomo non è incompatibile con l'ordine delle cose, come pretendeva la prima obbiezione. Perché, sebbene la natura divina sorpassi all'infinito la natura umana, tuttavia l'uomo secondo l'ordine della sua natura ha per fine Dio, ed è fatto per unirsi spiritualmente a lui. Esemplare e quasi conferma di tale unione è

1. Questo terzo capitolo, dedicato ad illustrare i motivi che giustificano, secondo i criteri dettati dalla fede e dalla ragione, l'incarnazione del Figlio di Dio, è concepito come un tutt'uno con i due precedenti. Perciò i luoghi paralleli sono sostanzialmente identici a quelli del c. 53.

stata l'unione personale di Dio con l'uomo, salve però le proprietà di entrambe le nature: in modo da non togliere nulla alla natura divina; e senza che la natura umana, mediante un'esaltazione indebita, uscisse dai limiti della sua specie.

Si deve inoltre tener presente che, data la perfezione e la stabilità della natura divina, non toglie nulla alla dignità di Dio il fatto che una creatura si avvicini a lui per quanto si voglia, sebbene ciò potenzi la creatura. Infatti egli comunica la sua bontà alle creature, senza mai soffrirne nessun detrimento.

2. Sebbene la volontà di Dio basti per compiere ogni cosa, tuttavia la sapienza divina esige che alle singole cose Dio provveda nel modo più conveniente: ecco perché per le singole cose egli istituì delle cause proporzionate. Perciò, sebbene Dio con la sola sua vovolontà possa produrre nel genere umano tutti i vantaggi che si attribuiscono all'incarnazione di Dio, cui accenna il secondo argomento, tuttavia era opportuno che codeste utilità venissero prodotte mediante il Dio umanato, come si può rilevare in qualche modo dagli argomenti precedenti [c. 54].

3. È evidente la risposta alla terza difficoltà. L'uomo infatti, essendo costituito di una natura spirituale e corporale, posto come a «confine» tra codeste due nature [cfr. lib. II, c. 68], sembra appartenere a tutta la creazione quanto viene compiuto per la salvezza dell'uomo. Infatti le creature corporali inferiori sono fatte per l'uso dell'uomo, e gli sono in qualche modo soggette. E la creatura spirituale, ossia angelica, ha in comune con l'uomo il conseguimento dell'ultimo fine, com'è evidente dalle cose già dette [lib. III, c. 25]. Perciò era conveniente che la causa universale di tutte le cose assumesse nell'unità di persona quella creatura in cui viene maggiormente a contatto con tutte le creature.

Inoltre si deve notare che agire per se stessa è solo della natura razionale: infatti quelle prive di ragione sono piuttosto mosse dall'impulso naturale, che artefici dirette del loro movimento. Perciò esse rientrano più tra le cause strumentali che tra quelle che si comportano come agenti principali. Ora, era necessario che Dio assumesse una creatura, la quale potesse agire come agente principale. Poiché gli agenti che agiscono come strumenti, agiscono perché mossi ad agire: mentre il principale agente agisce per se stesso.

Perciò, se Dio avesse dovuto agire mediante una creatura priva di ragione, sarebbe bastato, secondo la condizione di codesta creatura, che egli la movesse; ma non era richiesto che l'assumesse personalmente per agire con essa; perché la sua condizione naturale non lo comporta, mentre ciò si riscontra solo come condizione della creatura ragionevole. Dunque non era conveniente che Dio assumesse una natura priva di ragione, bensì una natura ragionevole, cioè angelica o umana.

4. Sebbene però la natura angelica per le proprietà naturali sia superiore alla natura umana, come faceva notare la quarta obbiezione, tuttavia era più conveniente che fosse assunta quest'ultima. Primo, perché nell'uomo il peccato è espiabile: in quanto la sua deliberazione non si porta sull'oggetto irremovibilmente, ma dal bene può volgersi al male, e dal male può tornare al bene: ciò a somiglianza di quel che avviene nella ragione umana; la quale, poiché raccoglie la verità dalle cose sensibili e da segni esterni, può volgersi verso tesi contrarie. Invece l'Angelo, come ha una conoscenza irreformabile, perché conosce per un semplice intuito immutabile, così ha un'irremovibile deliberazione: perciò, o rifugge totalmente dal male; oppure, se si volge al male, vi aderisce irremovibilmente; cosicché il suo peccato non è espiabile. Ora, siccome la causa principale dell'incarnazione sembra essere l'espiazione dei peccati, come sappiamo dalla Sacra Scrittura [cfr. *Matt.*, I, 21; *I Tim.*, I, 15], era più conveniente che Dio assumesse la natura umana che quella angelica. – Secondo, l'assunzione di una creatura da parte di Dio è nell'unità di persona non già di natura, com'è evidente da quanto sopra abbiamo detto [cc. 39, 41]. Dunque era più conveniente che venisse assunta la natura umana che quella angelica: perché nell'uomo c'è distinzione tra natura e persona, essendo egli composto di materia e forma, non così invece nell'angelo che è immateriale. – Terzo, perché l'angelo, secondo la proprietà della sua natura, era più affine a Dio per poterlo conoscere di quanto lo sia l'uomo, il cui conoscere ha inizio dai sensi. Quindi per l'angelo bastava di essere illuminato intellettualmente circa la verità divina. Invece la condizione umana richiedeva che Dio si facesse conoscere all'uomo sensibilmente. E ciò fu compiuto mediante l'incarnazione. – Inoltre la distanza stessa che c'è tra l'uomo e Dio può sembrare incompatibile

col godimento di Dio. Perciò l'uomo aveva più bisogno dell'angelo di essere assunto da Dio, per concepire la speranza di raggiungere la beatitudine. – L'uomo, del resto, essendo l'ultima delle creature, e presupponendo quasi tutte le creature nell'ordine naturale della sua generazione, è giusto che si unisca al primo principio delle cose, in modo da chiudere, come in un circolo, la perfezione dell'universo.

5. Il fatto che Dio ha assunto la natura umana non è occasione di errore, come argomentava la quinta obbiezione. Perché tale assunzione, come sopra abbiamo spiegato, è stata fatta nell'unità di persona, non già nell'unità di natura: il che ci porterebbe a consentire con coloro i quali ritenevano che Dio non trascenderebbe tutti gli esseri, affermando che Dio è l'anima del mondo, o qualcosa di simile.

6. Sebbene circa l'incarnazione di Dio siano nati alcuni errori, come rilevava la sesta obbiezione, è però evidente che molto più numerosi sono stati quelli eliminati in seguito all'incarnazione. Infatti, come dalla creazione delle cose, emanata dalla bontà di Dio, sono seguiti alcuni mali, dovuti alle condizioni delle creature le quali sono defettibili; così non c'è da meravigliarsi se dalla rivelazione della verità divina sono sorti alcuni errori per la defettibilità delle menti umane. Tuttavia codesti errori acuirono l'ingegno dei credenti nella ricerca e nella penetrazione delle verità divine; poiché Dio ordina sempre a un bene i mali che capitano nelle creature.

7. Tutto il bene creato in paragone della bontà di Dio è piccola cosa: tuttavia, siccome nelle cose create non può esserci nulla di più grande della salvezza della creatura ragionevole, che consiste nel godimento della bontà stessa di Dio, poiché dall'incarnazione divina è seguita la salvezza umana, la predetta incarnazione ha apportato al mondo un'utilità considerevole, contro l'assunto della settima obbiezione. – Ma non era necessario per questo che con l'incarnazione divina si salvassero tutti gli uomini; bensì quelli soltanto che avessero aderito all'incarnazione stessa mediante la fede e i sacramenti della fede. È certo infatti che la virtù dell'incarnazione divina basta per salvare tutti gli uomini; ma capita che non tutti si salvino per la loro cattiva disposizione, rifiutando essi di accogliere il frutto dell'incarnazione, con l'aderire al Dio incarnato mediante la fede e l'amore. – Poiché non era giusto togliere agli uomini il libero

arbitrio, che li mette in grado di aderire o non aderire al Dio incarnato: altrimenti il bene dell'uomo sarebbe forzato, indegno quindi di merito e di lode.

8. *L'incarnazione* inoltre fu manifestata agli uomini con indizi adeguati. Infatti la divinità non può essere manifestata meglio che con delle opere che sono proprie di Dio. Ora, è proprio di Dio mutare le leggi della natura, operando qualcosa al di sopra della natura, di cui egli è l'autore. Perciò è giustissimo dimostrare che qualcosa è da Dio, mediante opere che sono compiute al di sopra delle leggi della natura: p. es., dare la vista ai ciechi, mondare i lebbrosi, risuscitare i morti. Ebbene, Cristo ha compiuto codeste opere; cosicché a coloro che gli chiedevano: « Sei tu colui che deve venire, o ne dobbiamo aspettare un altro? », egli stesso mostrò la propria divinità appellandosi a codeste opere: « I ciechi vedono, gli storpi camminano, i sordi odono, ecc. » [*Matt.*, XI, 3, 5]. Non era invece necessario creare un altro mondo: poiché questo non rientrava nell'ordine della sapienza divina, e neppure nell'ordine dell'universo. – Se poi si obbietta, come fa l'ottava difficoltà, che codesti miracoli sono stati compiuti anche da altri; si deve notare che Cristo li ha compiuti in maniera differente e molto più divina. Infatti degli altri si legge che li compirono pregando: Cristo invece li compiva comandando, come di propria autorità. E non solo li compì lui stesso, ma diede il potere di compierli e di farne di più grandi ad altri uomini, i quali compirono questi miracoli con la sola invocazione del nome di Cristo. Inoltre, da Cristo non furono compiuti solo dei miracoli corporali, ma anche spirituali, i quali sono molto più grandi: p. es., l'effusione dello Spirito Santo, che fu compiuta sia da Cristo, sia per l'invocazione del suo nome. Mediante la quale effusione i cuori furono accesi di amor di Dio, le menti furono immediatamente ripiene della scienza divina, e le lingue degli ignoranti furono rese eloquenti per proporre agli uomini le verità divine. Ora, codeste opere, che nessun puro uomo ha potuto compiere, sono indizi espliciti della divinità di Cristo. Di qui le parole dell'Apostolo: « Avendo principiato questa salvezza ad essere annunziata dal Signore, è stata a noi confermata da quelli che l'avevano udito, mentre concordava con la loro testimonianza quella di Dio, per mezzo dei segni e dei

prodigi, dei miracoli e dei vari doni dello Spirito Santo distribuiti secondo la sua volontà » (*Ebr.*, II, 3, 4).

9. Sebbene l'incarnazione di Dio fosse necessaria per la salvezza di tutto il genere umano, tuttavia non era opportuno che egli s'incarnasse al principio del mondo, come diceva la nona obbiezione. *Primo*, perché il Dio incarnato doveva portare agli uomini la medicina contro i peccati, come sopra abbiamo visto [c. 54]. Ora, contro il peccato non si può convenientemente applicare la medicina, se prima il malato non riconosce il proprio male: cosicché l'uomo umiliandosi e non presumendo di se stesso, mette la sua speranza in Dio, dal quale soltanto può essere sanato dalla colpa, come sopra abbiamo spiegato [lib. III, c. 157]. Ora, l'uomo poteva presumere di se stesso, sia per la scienza che per la virtù. Perciò bisognava per un certo tempo abbandonarlo a se stesso, perché sperimentasse che non bastava da solo a salvarsi: né mediante il sapere naturale, poiché prima della legge scritta l'uomo ha trasgredito la legge naturale; né mediante la propria virtù, poiché dopo aver ricevuto con la legge la conoscenza del peccato, l'uomo peccò ancora per la sua fragilità. E allora fu necessario che all'uomo, il quale ormai non presumeva né del proprio sapere né della sua virtù, venisse dato un aiuto contro il peccato dall'incarnazione di Cristo, cioè la grazia di Cristo: dalla quale venisse istruito nel dubbio, per non sbagliare nel conoscere; e venisse irrobustito contro gli assalti delle tentazioni, per non cedere a causa della sua fragilità. Cosicché si ebbero per il genere umano tre stati distinti: il primo anteriore alla legge; il secondo sotto la legge; il terzo sotto la grazia. – *Secondo*, il Dio incarnato doveva dare agli uomini dei precetti e degli insegnamenti perfetti. Ora, la condizione della natura umana richiede non di essere portata subito alla perfezione, ma di essere guidata attraverso cose imperfette per giungere alla perfezione. E lo vediamo nell'ammaestramento dei fanciulli, i quali da principio vengono istruiti su cose minime, perché dapprima non possono capire le cose perfette. Parimente, se a un popolo venissero proposte cose grandi e inaudite, esso non le capirebbe subito, senza prima esservi preparato da insegnamenti più semplici. Perciò era conveniente che da principio il genere umano fosse istruito circa le cose riguardanti la sua salvezza dai patriarchi, dalla legge e dai profeti mediante insegnamenti ele-

mentari; e finalmente, alla fine dei tempi, venisse proposto al mondo il perfetto insegnamento di Cristo. Di qui le parole dell'Apostolo ai *Galati* (IV, 4): « Ma quando venne la pienezza dei tempi, Dio mandò il Figlio suo sulla terra ». E in codesta epistola è detto pure che « la legge fu il nostro pedagogo per condurci a Cristo; ma ormai non siamo più sotto il pedagogo » [*Gal.*, III, 24]. – *Terzo*, si deve notare che come la venuta di un grande re va fatta precedere dai suoi banditori, affinché i sudditi possano prepararsi a riceverlo con più onore, così era necessario che la venuta di Dio sulla terra fosse preceduta da molte cose che preparassero gli uomini ad accogliere il Dio incarnato. E ciò fu fatto disponendo gli uomini con le promesse e gli insegnamenti che lo precedettero, affinché più facilmente credessero in colui che era stato preannunciato, e lo accogliessero con maggiore desiderio, per le promesse precedenti.

10. Pur essendo sommamente necessaria alla salvezza umana la venuta nel mondo del Dio incarnato, tuttavia non era necessario che egli convivesse con gli uomini fino alla fine del mondo, come pretendeva la decima obbiezione. Ciò infatti avrebbe diminuito la riverenza che gli uomini gli devono: poiché vedendolo rivestito di carne come gli altri uomini, non gli avrebbero attribuito nulla al di sopra degli altri uomini. Mentre avendo egli sottratto la sua presenza agli uomini, dopo le cose mirabili che ha fatto, cominciarono a venerarlo maggiormente. Per questo finché visse con essi egli non diede ai suoi discepoli la pienezza dello Spirito Santo, in quanto con la sua partenza i loro animi sarebbero stati meglio preparati ai doni spirituali. Di qui le sue parole: « Se io non me ne vado, il Paraclito non verrà a voi; se invece me ne vado, lo manderò a voi » [*Giov.*, XVI, 7].

11. Non era però opportuno, come invece proponeva l'undicesima obbiezione, che egli assumesse una carne impassibile e immortale, bensì passibile e mortale. *Primo*, perché bisognava che gli uomini conoscessero il beneficio dell'incarnazione, per accendersi d'amore verso Dio. Ora, per manifestare la verità dell'incarnazione era necessario che egli assumesse una carne simile a quella degli altri uomini, cioè passibile e mortale. Poiché se l'avesse assunta impassibile e immortale, gli uomini che non conoscevano codesta carne, avrebbero pensato che fosse qualcosa di fantastico, e non vera carne. – *Secondo*,

perché era necessario che Dio assumesse la carne per soddisfare per il peccato del genere umano. Ebbene, uno è in grado di soddisfare per un altro, come abbiamo visto nel *Terzo Libro* [c. 158], solo in quanto accetta volontariamente la pena dovuta al peccato dell'altro. Ora, la pena dovuta al peccato del genere umano è la morte, accompagnata dalle sofferenze della vita presente, come sopra abbiamo notato [c. 50]; cosicché l'Apostolo scrive in *Rom.*, V, 12: « Per un solo uomo il peccato è entrato in questo mondo, e col peccato la morte ». Perciò era necessario che Dio assumesse una carne passibile e mortale, senza il peccato; affinché soffrendo e morendo potesse soddisfare per noi e togliere il peccato. Ecco perché l'Apostolo scrive, che « Dio mandò il suo Figliolo in sembianza di carne di peccato » [*Rom.*, VIII, 3], cioè con una carne simile a quella dei peccatori, ossia passibile e mortale; e spiega: « al fine di colpire il peccato nella carne con quanto proveniva dal peccato », ossia per togliere da noi il peccato mediante la pena che egli sostenne nella carne per il nostro peccato. – *Terzo*, perché avendo egli una carne passibile e mortale, ci ha dato più efficacemente esempi di virtù, affrontando con coraggio le sofferenze della carne e servendosi di esse virtuosamente. – *Quarto*, perché noi siamo sollevati maggiormente alla speranza dell'immortalità, per il fatto che egli dallo stato di passibilità e mortalità è passato all'impassibilità e immortalità della carne: cosa che possiamo sperare anche per noi, che adesso portiamo una carne passibile e mortale. Se invece fin da principio egli avesse assunto una carne impassibile e immortale, non sarebbe stata data l'occasione di sperare l'immortalità a coloro che sperimentano in se stessi mortalità e corruzione. – Inoltre, anche l'ufficio di mediatore richiedeva che, avendo egli in comune con noi la carne passibile e mortale, avesse in comune con Dio la potenza e la gloria: cosicché eliminando da noi quanto aveva con noi in comune, cioè la sofferenza e la morte, ci potesse condurre a ciò che era comune a lui e a Dio. Infatti egli è mediatore per ricongiungerci a Dio.

12. Così pure non era opportuno che Dio incarnandosi conducesse in questo mondo una vita opulenta, e ricolma di onori e dignità, come voleva la dodicesima obbiezione. Prima di tutto perché egli era venuto a distaccare le anime degli uomini, dedite alle cose terrene, dai beni di questo mondo per elevarle alle cose divine. Perciò per

condurre gli uomini col suo esempio a disprezzare le ricchezze e tutti gli altri beni che i mondani desiderano, era necessario che egli conducesse una vita povera, e senza dignità in questo mondo. – Secondariamente, perché se egli avesse avuto molte ricchezze, e fosse stato costituito in una grande dignità, ciò che fece divinamente si sarebbe attribuito più alla potenza secolaresca che alla virtù della divinità. Ecco perché è un argomento efficacissimo della sua divinità aver egli mutato in meglio tutto il mondo senza il sostegno della potenza mondana.

13. È così risolta anche l'obbiezione tredicesima.

14. Non c'è dubbio poi che il Figlio di Dio incarnato sostenne la morte per ubbidire al precetto del Padre, come insegna l'Apostolo [*Fil.*, II, 8]. Infatti, Dio comanda agli uomini gli atti delle virtù: e quanto più perfettamente uno compie atti di virtù, tanto più ubbidisce a Dio. Ora, tra tutte le virtù la principale è la carità, a cui tutte le altre si riferiscono. Perciò Cristo nel compiere il più perfetto degli atti di carità fu sommamente obbediente a Dio. Infatti nessun atto di carità è più perfetto di questo, che un uomo subisca la morte per qualcuno, secondo le parole del Signore medesimo: «Nessuno ha un amore più grande di colui che dà la vita per i suoi amici» [*Giov.*, XV, 13]. Si riscontra così che Cristo nell'affrontare la morte per la salvezza degli uomini e per la gloria del Padre, fu sommamente obbediente a Dio, compiendo un perfetto atto di carità. – Né ciò è incompatibile con la sua divinità, come voleva la quattordicesima obbiezione. Infatti l'unione tra Dio e l'uomo fu fatta nella persona, in modo che le proprietà delle due nature restassero intatte, come sopra abbiamo visto [c. 41]. Quindi, mentre Cristo soffriva la morte e le altre miserie umane, la divinità rimaneva impassibile, sebbene per l'unità della persona si possa dire che Dio ha sofferto ed è morto. Abbiamo di ciò un esempio approssimativo in noi stessi: in quanto alla morte del corpo l'anima rimane immortale.

15. Si deve notare che la volontà di Dio, pur non desiderando direttamente la morte degli uomini, come sottolinea la quindicesima obbiezione, desidera però la virtù con la quale l'uomo l'affronta coraggiosamente, esponendosi ai pericoli di morte mosso dalla carità. E in tal senso è rientrata nella volontà di Dio la morte di Cristo, in quanto Cristo l'accettò per amore e la subì con coraggio.

16. È evidente, quindi, che non fu una cosa spietata e crudele, come concludeva la sedicesima obbiezione, il fatto che Dio Padre volesse la morte di Cristo. Egli infatti non costrinse uno che non voleva, ma si compiacque della volizione con la quale Cristo per amore accettava la morte. Anzi fu lui stesso a produrre tale amore di carità nella sua anima.

17. Così niente impedisce di affermare che Cristo volle subire la morte di croce per dare un esempio di umiltà. È vero infatti, come notava la diciassettesima obbiezione, che in Dio non può esserci umiltà: perché la virtù dell'umiltà consiste nel sapersi mantenere entro i propri limiti, senza cercare cose che sono al di sopra, ma sottomettendosi ai propri superiori; perciò è evidente che l'umiltà non si addice a Dio, il quale non può avere un superiore, essendo al di sopra di tutti gli esseri. E se uno, talora, per umiltà si sottomette a un eguale, o a un inferiore, ciò avviene perché sotto un certo aspetto considera superiore colui che in senso assoluto è o uguale, o inferiore. Perciò, sebbene a Cristo non si addicesse la virtù dell'umiltà secondo la natura divina, gli si addiceva però secondo la natura umana; e la sua umiltà è resa più degna di lode dalla sua divinità; poiché la dignità della persona accresce il valore dell'umiltà; come quando per una necessità si richiede che un grande uomo subisca delle umiliazioni. Ora, un uomo non può avere una dignità più grande che essere Dio. Perciò l'umiltà dell'Uomo-Dio è quella più meritoria di lode, accettando egli quanto si richiedeva da lui per la salvezza degli uomini. Infatti per la superbia gli uomini erano amanti della gloria mondana. Quindi per portare gli animi degli uomini dall'amore della gloria mondana all'amore della gloria di Dio, egli volle subire la morte, e non una morte qualsiasi, ma quella più ignominiosa. Poiché ci sono alcuni i quali, pur non temendo la morte, aborriscono una morte ignominiosa; ora, il Signore volle animare gli uomini ad affrontarla con l'esempio della sua morte.

18. Sebbene gli uomini potessero essere istruiti nell'umiltà dalla parola di Dio, come notava la diciottesima obbiezione, tuttavia ad agire provocano più i fatti che le parole; e i fatti muovono tanto più efficacemente, quanto più è certa la fama di bontà che riscuote colui che li compie. Perciò, pur esistendo molti esempi di bontà da parte di altri uomini, tuttavia era convenientissimo che gli uomini

fossero sollecitati dall'esempio dell'Uomo-Dio, che certamente non poteva errare, e la cui umiltà era tanto più mirabile, quanto la sua maestà era più sublime.

19. Da quanto abbiamo detto risulta evidente che Cristo subì la morte, non solo per dare l'esempio di come essa si debba disprezzare per amore della verità, ma anche per cancellare i nostri peccati. E ciò avvenne per il fatto che egli, essendo senza peccato, volle subire la morte dovuta al peccato, per prendere su di sé la pena dovuta ad altri, soddisfacendo per loro. Quindi, sebbene per rimettere i peccati basti la grazia di Dio, come diceva la diciannovesima obbiezione, tuttavia nella remissione del peccato si esige qualcosa anche da parte di colui al quale viene rimesso, e cioè che dia soddisfazione all'offeso. E siccome gli altri uomini questo non potevano farlo, Cristo lo fece per tutti, subendo per amore una morte volontaria.

20. Sebbene nel punire i peccati sia necessario punire colui che ha peccato, come accennava la ventesima difficoltà, tuttavia nel soddisfare uno può portare la pena di un altro. Poiché quando questa viene inflitta, si considera l'iniquità di colui che viene punito; mentre nella soddisfazione, quando uno assume volontariamente la pena per placare l'offeso, si considera la carità e la benevolenza di chi espia, che si dimostra grandissima quando uno espia per un altro. Ecco perché Dio accetta la soddisfazione per altri, come abbiamo spiegato anche nel *Terzo Libro* [c. 158].

21. Nessun puro uomo era in grado di soddisfare per tutto il genere umano, come sopra abbiamo spiegato [c. 54]; ma non sarebbe bastato per questo neppure un angelo, come pretendeva la ventunesima obbiezione. Poiché l'angelo pur essendo superiore all'uomo per certe proprietà naturali, tuttavia quanto alla partecipazione della beatitudine, alla quale l'uomo deve essere ricondotto dalla soddisfazione, è alla pari. – Inoltre, non sarebbe stata reintegrata pienamente la dignità dell'uomo, qualora l'uomo della propria soddisfazione fosse diventato debitore a un angelo.

22. Si deve notare che la morte di Cristo derivò la virtù satisfattoria dalla carità sua, che lo spinse a subirla volontariamente, non già dall'iniquità di coloro che lo uccisero, e che uccidendolo commisero peccato: poiché come diceva la ventiduesima obbiezione, un peccato non viene cancellato da un altro peccato.

23. Sebbene la morte di Cristo fosse ordinata a soddisfare per il peccato, tuttavia non era necessario che egli morisse tutte le volte che gli uomini peccano, come pretendeva la ventitreesima obbiezione. Poiché la morte di Cristo è bastata per espiare la morte di tutti: sia per la carità squisita con la quale volle subire la morte, sia per la dignità della persona che espiava, che era insieme Dio e uomo. Ora, è evidente anche per la giustizia umana che quanto più una persona è altolocata, tanto la pena subìta deve essere considerata maggiore, sia rispetto all'umiltà e carità di chi la subisce, sia nella valutazione di chi infligge il castigo.

24. La morte di Cristo fu sufficiente a soddisfare per il peccato di tutto il genere umano; perché, sebbene egli sia morto soltanto in quanto uomo, come sottolineava la ventiquattresima obbiezione, tuttavia il prezzo della sua morte deriva dalla dignità della persona che la subiva, ossia dalla persona del Figlio di Dio. Come infatti abbiamo già spiegato [cfr. n. 1], allo stesso modo che un delitto si aggrava in proporzione della dignità della persona offesa, così aumenta il pregio di un atto virtuoso, per l'aumento della carità, in proporzione della grandezza della persona che per gli altri si sottomette volontariamente alla sofferenza.

25. Sebbene per il peccato originale Cristo abbia soddisfatto pienamente, non è un'incongruenza che rimangano ancora le penalità dovute al peccato originale in coloro stessi che sono diventati partecipi della redenzione di Cristo. È infatti utile e ragionevole che rimanga la pena, anche dopo l'eliminazione della colpa. Primo, perché ci sia conformità tra i fedeli e Cristo, come tra le membra e il corpo. Cosicché, avendo Cristo subìto molte sofferenze prima di giungere alla gloria dell'immortalità, era opportuno che i suoi fedeli prima subissero delle sofferenze, e così raggiungessero l'immortalità, quasi portando in se stessi i segni della passione di Cristo, per conseguire la somiglianza della sua gloria. Di qui le parole dell'Apostolo ai *Romani* [VIII, 17]: « Siamo eredi di Dio, ma coeredi di Cristo. Però se soffriamo con lui, con lui saremo anche glorificati ». – Secondo, perché se gli uomini nell'aderire a Cristo conseguissero subito l'immortalità e l'impassibilità, molti aderirebbero a Cristo più per questi benefici corporali che per i beni spirituali. E questo è contro l'intenzione di Cristo, il quale è venuto nel mondo per portare gli

uomini dall'amore dei beni corporali all'amore di quelli spirituali. – Terzo, perché se i seguaci di Cristo diventassero subito impassibili e immortali, ciò costringerebbe in qualche modo gli uomini ad accettare la fede di Cristo. E così verrebbe compromesso il merito della fede.

26. Sebbene per i peccati del genere umano Cristo abbia soddisfatto pienamente con la sua morte, tuttavia ciascuno deve cercare i rimedi per la propria salvezza. Infatti la morte di Cristo ha quasi la funzione di causa universale della salvezza, come il peccato del primo uomo fu quasi la causa universale della dannazione. Ora, una causa universale deve essere applicata a ciascuno in particolare, per ottenere il suo effetto. Perciò, come il peccato di Adamo raggiunge ciascuno mediante l'origine carnale; così l'effetto della morte di Cristo raggiunge ciascuno mediante la spirituale rigenerazione con cui l'uomo viene in qualche modo unito e incorporato a Cristo. Quindi è necessario che ciascuno cerchi di essere rigenerato da Cristo, e di ricevere gli altri rimedi nei quali opera la virtù della sua morte.

27. Da ciò risulta che la salvezza emana da Cristo non mediante la propagazione della natura, ma mediante l'impegno della buona volontà con cui l'uomo aderisce a lui. Cosicché quanto ciascuno riceve da Cristo è un bene personale. Perciò esso non si propaga ai posteri come il peccato del nostro progenitore, che si diffonde con la propagazione della natura. Quindi, anche se i genitori da Cristo sono stati mondati dal peccato originale, niente impedisce che i loro figli nascano col peccato originale, e bisognosi dei sacramenti della salvezza, come pretendeva negare la ventisettesima obbiezione[2].

Da quanto precede si vede con una certa chiarezza che quanto insegna la fede cattolica circa il mistero dell'Incarnazione non è né impossibile, né sconveniente.

2. L'Autore si riferisce qui a un'obbiezione che nel testo attuale dell'Opera non esiste al c. 53 (cfr. Ed. Leonina, t. XV, p. XXV b). È facile però ricostruire codesta obbiezione, anche perché si riscontra in altre sue opere (cfr. I-II, q. 81, a. 3, arg. 2; III, q. 68, a. 1, arg. 2).

CAPITOLO LVI
LA NECESSITÀ DEI SACRAMENTI[1]

La morte di Cristo, essendo in un certo senso, come abbiamo detto sopra [c. 55, n. 26], la causa universale della salvezza umana, e la causa universale dovendo essere applicata a ciascun effetto, era necessario che agli uomini fossero offerti dei rimedi mediante i quali ricevere in qualche modo il beneficio della morte di Cristo. Ebbene, tali sono appunto i sacramenti della Chiesa.

Ora, codesti rimedi era necessario trasmetterli mediante segni sensibili, per le seguenti ragioni:

Prima, perché Dio provvede all'uomo, come agli altri esseri, secondo la sua condizione [cfr. lib. III, cc. 111, 119]. Ebbene, la condizione dell'uomo è tale che per natura raggiunge le cose spirituali e intelligibili mediante le cose sensibili. Perciò era necessario offrire agli uomini i rimedi spirituali sotto segni sensibili.

Secondo, perché gli strumenti devono essere proporzionati alla causa prima. Ora, causa prima e universale della salvezza umana è il Verbo incarnato, come abbiamo già spiegato [c. 55]. Dunque, era opportuno che i rimedi attraverso i quali la virtù della causa universale raggiunge gli uomini, avessero la somiglianza di codesta causa, e cioè che in essi operasse la virtù divina invisibilmente sotto segni visibili.

Terzo, perché l'uomo era caduto in peccato aderendo sregolatamente alle cose visibili. Quindi affinché non si pensasse che le cose visibili sono cattive per loro *natura*, e che per questo peccano coloro che aderiscono ad esse, era opportuno che agli uomini fossero applicati i rimedi della salvezza mediante le stesse cose visibili: cosicché apparisse che le cose visibili per loro natura sono buone, in quanto create da Dio; ma che diventano nocive per gli uomini in quanto questi vi aderiscono disordinatamente, e salutifere in quanto le usano nel debito ordine.

Viene così escluso l'errore di certi eretici, i quali vorrebbero eliminare tutte queste cose visibili dai sacramenti della Chiesa. E non

1. Il. pp.: III, q. 61, aa. 1-4; *Sent.*, IV, d. 1, q. 1, a. 2; *De Articulis Fidei et Eccl. Sacramentis*, P. II.

c'è da meravigliarsi, perché costoro ritengono che tutte le cose visibili sono state prodotte da una causa malvagia, opinione che abbiamo confutato nel *Secondo Libro* [c. 41; cfr. lib. III, c. 7].

Non c'è nessuna ripugnanza nel fatto che la salvezza venga offerta mediante cose visibili e corporali: poiché codesti esseri visibili sono degli strumenti del Dio incarnato e morto per noi. Ora, si sa che lo strumento non agisce in virtù della sua natura, ma in virtù dell'agente principale, dal quale è applicato all'operazione. Perciò anche codeste cose visibili operano la salvezza spirituale, non per le proprietà della loro natura, ma per l'istituzione di Cristo, dalla quale ricevono la loro virtù strumentale.

Capitolo LVII

LE DIFFERENZE ESISTENTI TRA I SACRAMENTI DELL'ANTICA E DELLA NUOVA LEGGE [1]

Va inoltre ricordato che codesti sacramenti, ricevendo la loro efficacia dalla passione di Cristo, che in qualche modo anche rappresentano, devono essere tali da adeguarsi alla salvezza operata da Cristo. Ebbene, tale salvezza prima dell'incarnazione e della morte di Cristo era promessa, ma non somministrata: invece il Verbo con la sua incarnazione e morte ha compiuto codesta salvezza. Perciò i sacramenti che precedettero l'incarnazione di Cristo dovettero essere tali da significare e da promettere in qualche modo la salvezza: invece i sacramenti che seguono la passione di Cristo devono essere tali da somministrare agli uomini la salvezza e non solo da indicarla con la loro significazione.

Viene così evitato l'errore dei Giudei, i quali credono che i sacramenti della loro legge, per il fatto che sono stati istituiti da Dio, vanno osservati in perpetuo: perché Dio non si pente e non cambia. Ora però, avviene senza cambiamento o pentimento di chi comanda, che egli disponga cose diverse secondo l'esigenza di tempi diversi: un padre di famiglia, p. es., dà precetti differenti al figlio piccolo e al figlio già adulto. Quindi anche Dio ha dato opportunamente sacramenti e precetti differenti: prima dell'incarnazione, per signi-

1. ll. pp.: come al capitolo precedente.

ficare cose future; dopo l'incarnazione, per somministrare cose presenti e per ricordare cose passate.

Ma è anche più irragionevole l'errore dei Nazarei e degli Ebioniti[2] [cfr. S. Agost., *De Haeres.*, cc. 9, 10], i quali sostenevano che bisogna osservare i sacramenti legali e insieme il Vangelo; perché codesto errore implica cose quasi contrarie. Mentre infatti essi praticano i sacramenti evangelici, confessano che l'incarnazione e gli altri misteri di Cristo si sono compiuti; e nel praticare i sacramenti legali affermano che essi sono ancora futuri.

Capitolo LVIII

IL NUMERO DEI SACRAMENTI NELLA NUOVA LEGGE[1]

Siccome i rimedi della salvezza spirituale sono dati agli uomini sotto segni visibili, come abbiamo già notato [c. 56], era opportuno che codesti rimedi, con cui si provvede alla vita spirituale, fossero distinti secondo lo schema della vita corporale.

Ora, nella vita corporale troviamo due ordini di funzioni: quello della propagazione e dell'organizzazione della vita corporale negli altri; e quello della propagazione e dell'organizzazione della vita in se stessi.

Ebbene, alla vita corporale e fisica tre cose sono necessarie *per se*, e una quarta è necessaria *per accidens*. Infatti prima di tutto si richiede che un essere acquisti la vita con la generazione, ossia con la nascita; secondo, che mediante la crescita raggiunga la grandezza e la forza che gli è dovuta; terzo, per conservare la vita ricevuta mediante la generazione e la crescita è necessario il nutrimento. E queste tre cose sono necessarie *per se* alla vita fisica: poiché senza di esse la vita corporale non può svolgersi; tanto è vero che all'anima vegetativa, principio della vita stessa, vengono assegnate tre potenze naturali: la generativa, la facoltà di crescita e la nutritiva. Ma poiché capitano degli impedimenti nella vita corporale, per il fatto che

2. Sotto queste due denominazioni è qui riferita la posizione dei cristiani giudaizzanti, contro i quali dovette lottare lo stesso S. Paolo (cfr. *Ad Gal.*, cc. 1-3).

1. Il. pp.: III, q. 65, a. 1; *Sent.*, IV, d. 2, q. 1, a. 2; *De Articulis Fidei et Eccl Sacramentis*, P. II.

l'essere vivente si ammala, accidentalmente è necessaria quella quarta cosa che è la guarigione del vivente malato.

Perciò nella vita spirituale la prima cosa che si riscontra è la generazione spirituale, mediante il *battesimo*; la seconda è la crescita spirituale, che porta alla virtù perfetta, mediante il sacramento della *confermazione*; la terza è il nutrimento spirituale, mediante il sacramento dell'*Eucaristia*. Rimane la quarta, che è appunto la guarigione spirituale; e questa avviene o nell'anima soltanto, mediante il sacramento della *penitenza*; oppure dall'anima rifluisce nel corpo, quando ciò è opportuno, mediante l'*estrema unzione*. Ebbene queste funzioni riguardano tutti coloro che si generano e si conservano nella vita spirituale.

In coloro invece che propagano e organizzano [in altri] la vita corporale si riscontrano due funzioni: quella relativa all'origine naturale, che spetta ai genitori; e quella relativa al reggimento politico, da cui dipende la conservazione della vita umana nella pace, e che spetta ai re e ai prìncipi.

Lo stesso avviene nella vita spirituale. Ci sono infatti alcuni che propagano e conservano la vita spirituale solo secondo il ministero spirituale, e questo compito appartiene al sacramento dell'*ordine*; altri invece la propagano simultaneamente nell'ordine spirituale e in quello corporale, e questo appartiene al sacramento del *matrimonio*, nel quale l'uomo e la donna si uniscono per generare ed educare la prole nel culto divino[2].

Capitolo LIX

IL BATTESIMO[1]

Stando alle conclusioni precedenti, è facile scoprire gli effetti propri e la materia appropriata di ciascuno dei sacramenti. Cominciando dalla generazione spirituale che avviene mediante il batte-

2. Nella *Somma Teologica* l'Autore difenderà non solo il numero dei Sacramenti, ma anche questo loro ordine, che era già nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo (cfr. III, q. 65, a. 2).

1. Il. pp.: III, q. 66-71; *Sent.*, IV, dd. 3-6. – Nelle altre due opere maggiori, squisitamente teologiche, l'Autore dedica trattati interi all'argomento che qui è ridotto ai dati elementari della catechesi.

simo, si deve notare che la generazione di un essere vivente è una mutazione da un non vivente alla vita. Ebbene, l'uomo nella sua origine è privo di vita spirituale per il peccato, come sopra abbiamo spiegato [cc. 50, 52]; e tutti gli altri peccati non fanno che allontanare dalla vita. Perciò, bisogna che il battesimo, il quale costituisce la generazione spirituale, abbia tale virtù da cancellare, sia il peccato originale, che tutti i peccati attuali commessi.

E poiché il segno sensibile del sacramento deve essere adatto a rappresentarne l'effetto spirituale, e d'altra parte l'eliminazione delle sozzure nelle cose materiali si compie più facilmente e comunemente per mezzo dell'acqua: è opportuno che il battesimo sia conferito con l'acqua santificata dal Verbo di Dio.

E siccome la generazione di una cosa implica la corruzione di un'altra; e poiché d'altra parte l'essere generato perde la forma precedente e le proprietà che l'accompagnavano, è necessario che mediante il battesimo, che è una generazione spirituale, non solo siano eliminati i peccati, i quali sono incompatibili con la vita spirituale, ma anche tutto il loro reato [di pena]. Per questo il battesimo non solo purifica dalla colpa, ma assolve da ogni reato di pena. Ecco perché ai battezzati non si impone una soddisfazione per i peccati. Inoltre, acquistando l'essere mediante la generazione, una data forma acquista pure l'operazione che accompagna codesta forma, nonché il luogo che le è connaturale: il fuoco, infatti, appena generato, tende verso l'alto, ossia al proprio luogo. Perciò, siccome il battesimo è una generazione spirituale, i battezzati diventano subito idonei alle funzioni spirituali, p. es., a ricevere gli altri sacramenti, e ad altre cose consimili; e subito è loro dovuto il luogo adatto alla vita spirituale, che è la beatitudine eterna. Per questo i battezzati, se muoiono, subito sono accolti nella beatitudine. Ecco perché si dice che «il battesimo apre la porta del cielo» [S. Beda, *In Luc.*, c. 3].

Si deve poi notare che ciascun essere non ha che un'unica generazione. Quindi essendo il battesimo una generazione spirituale, ciascun uomo va battezzato una volta soltanto. Inoltre è chiaro che il contagio che è entrato nel mondo con Adamo colpisce l'uomo una volta soltanto. Perciò anche il battesimo, il quale è ordinato principalmente contro di esso, non può essere reiterato.

Del resto, è un principio universale che dal momento che una cosa è consacrata, finché dura non deve essere riconsacrata, perché

non sembri che la consacrazione sia stata inefficace. Quindi, siccome il battesimo è come una consacrazione dell'uomo battezzato, non deve mai essere reiterato. – Viene così escluso l'errore dei Donatisti[2], ossia dei ribattezzatori [cfr. S. Agost., *De Haeres.*, 49].

Capitolo LX

LA CONFERMAZIONE[1]

La perfezione del vigore spirituale propriamente consiste in questo: nell'ordine di confessare la fede di Cristo davanti a chiunque, e a non desistere dal farlo per qualsiasi irrisione o paura: infatti la fortezza respinge il timore disordinato. Perciò il sacramento col quale si conferisce al rigenerato il vigore spirituale, in qualche modo lo costituisce combattente per la fede di Cristo. – E poiché coloro che combattono sotto la guida di un principe portano le sue insegne, coloro che ricevono il sacramento della confermazione vengono segnati col segno di Cristo, cioè col segno della croce, con cui egli ha combattuto e vinto. – E questo segno essi lo ricevono sulla fronte, per indicare che non devono vergognarsi di confessare pubblicamente la fede di Cristo.

Questo segno è tracciato non senza ragione con una mistura di olio e di balsamo, chiamato *crisma*. Infatti con l'olio viene indicata la virtù dello Spirito Santo, da cui Cristo fu *unto* e denominato, cosicché i *Cristiani* sono detti tali da Cristo [cfr. *Atti*, XI, 26;

2. La setta dei Donatisti nacque nell'Africa settentrionale, dopo la persecuzione di Diocleziano e di Galerio, come moto scismatico contro il vescovo Ceciliano, metropolita di Cartagine; il quale secondo alcuni era stato consacrato da un vescovo colpevole di tradimento, se non di vera apostasia. Al vescovo contestato fu contrapposto un rivale, un certo Maggiorino, che venne ordinato da Donato delle Capanne Nere. Ma il nome della setta si deve non a lui, bensì al successore di Maggiorino, Donato il grande, che dal 315 al 354 organizzò potentemente questo turbolento movimento scismatico, il quale non esitava a ricorrere sistematicamente alla violenza. Contro la setta dovette molto lottare lo stesso S. Agostino. – I Donatisti pretendevano di costituire la vera Chiesa dei Santi; perciò ribattezzavano quei cristiani che a loro giudizio erano stati battezzati da ministri peccatori.

1. Il. pp.: III, q. 72, aa. 1-12; *Sent.*, IV, d. 2, q. 1, a. 2; d. 7, qq. 1-3. – Ripetiamo qui quanto abbiamo detto per il battesimo: nelle altre due opere principali il luogo parallelo non è un capitolo né un articolo, ma un trattato, di cui abbiamo qui una brevissima ricapitolazione.

Luc., IV, 18], quali combattenti sotto le sue insegne. – Il balsamo, poi, per il suo odore, sta ad indicare la buona fama che costoro devono avere nel trattare con i mondani, per confessare pubblicamente la fede di Cristo quasi uscissero sul campo di battaglia partendo dai segreti recessi della Chiesa.

Inoltre opportunamente questo sacramento è conferito solo dai vescovi, che sono in qualche modo i comandanti dell'esercito di Cristo: infatti anche nella milizia secolaresca spetta al comandante dell'esercito scegliere ed aggregare le reclute; affinché coloro che ricevono questo sacramento risultino come arruolati per un combattimento spirituale. – Ecco perché viene loro imposta la mano, per indicare una derivazione di virtù da parte di Cristo.

Capitolo LXI

L'EUCARISTIA [1]

Come la vita corporale ha bisogno di un cibo materiale, non solo per la crescita, ma anche per sostentare la natura del corpo, affinché per le perdite continue non si dissolva e non perisca la sua virtù; così era necessario un alimento nella vita spirituale, mediante il quale i rigenerati possano conservarsi e crescere in virtù.

E poiché, come abbiamo detto [c. 56], era conveniente che a noi gli effetti spirituali venissero offerti sotto le sembianze delle cose visibili, questo alimento spirituale ci viene dato sotto le apparenze di quelle cose di cui gli uomini più comunemente si servono, come alimenti corporali. Tale sono appunto il pane e il vino. Ecco perché questo sacramento ci viene dato sotto le apparenze del pane e del vino.

Si deve poi notare che negli esseri corporei l'unione tra generante e generato è diversa da quella tra nutrimento e nutrito. Infatti il generante non è necessario che sia unito sostanzialmente col gene-

1. Circa il sacramento dell'Eucarestia non c'è confronto tra l'estensione del trattato che si riscontra nelle altre grandi opere teologiche di S. Tommaso, e quello che si dice nella *Somma Contro i Gentili* per controbattere gli errori degli avversari della fede cattolica. Indichiamo quindi solo l'inizio e la fine dei trattati nelle opere maggiori, e gli spunti eucaristici di quelle minori: III, qq. 73-83; *Sent.*, IV, dd. 8-13; *In Ioann.*, c. 6, lect. 6; *I Cor.*, c. 11, lectt. 4, 5; *In Matt.*, c. 26.

rato, ma basta un'unione secondo la somiglianza e la virtù; invece l'alimento deve unirsi sostanzialmente all'essere che nutre. Perciò, affinché gli effetti spirituali corrispondano ai segni corporali, il mistero del Verbo incarnato viene ad unirsi a noi nel battesimo, che è la rigenerazione spirituale, in una maniera diversa che nel sacramento dell'Eucaristia, che è l'alimento spirituale. Infatti nel battesimo il Verbo incarnato è contenuto solo nella sua virtù: invece nel sacramento dell'Eucaristia noi crediamo che egli sia contenuto nella sua sostanza.

E poiché la nostra salvezza fu compiuta mediante la passione e la morte di Cristo, in cui il sangue fu separato dal corpo, il sacramento del suo corpo ci viene dato separatamente sotto la specie del pane, e quello del sangue sotto le specie del vino, in modo da avere in questo sacramento il ricordo e la rappresentazione della passione del Signore. E così si adempiono le sue parole (*Giov.*, VI, 56): «La mia carne è veramente cibo, e il mio sangue è veramente bevanda».

Capitolo LXII

ERRORI DEGLI INCREDULI CIRCA IL SACRAMENTO DELL'EUCARISTIA [1]

Come quando Cristo proferì le parole suddette alcuni dei suoi discepoli si turbarono, dicendo: «Questo discorso è duro, e chi può accettarlo?» [*Giov.*, VI, 61], così gli eretici sono insorti contro la dottrina della Chiesa, negandone la verità [cfr. III, q. 75, a. 1]. Essi infatti affermano che in questo sacramento il corpo e il sangue di Cristo non sono contenuti realmente, ma solo simbolicamente [2].

1. Il. pp.: III, q. 75, a. 1; *Sent.*, IV, d. 10, a. 1; *In Matt.*, c. 26; *In Ioann.*, c. 6, lect. 6; *I Cor.*, c. 11, lect. 5. – In tutti questi testi, a differenza di quanto avviene in questo capitolo della *Contra Gent.*, gli errori sono presentati o accennati nel contesto della loro confutazione.

2. L'Autore accenna all'errore attribuito a Berengario di Tours [† 1088 ca.], e a quelli di certi teologi anteriori e posteriori, che trovavano appoggio nelle sette dei Valdesi e degli Albigesi. Probabilmente S. Tommaso non ebbe una perfetta conoscenza della storia di codesti errori (vedi *Somma Teol. Ital.*, vol. XXVIII, pp. 88 s.) – Nel secolo XVI tali errori furono riesumati dalle varie sette protestanti, a cominciare da Lutero, il quale però difendeva a suo modo la *presenza reale*, contro Zwingli e Calvino.

Cosicché quando Cristo disse sul pane: « Questo è il mio corpo » [*Matt.*, XXVI, 26], la frase dovrebbe intendersi così: « Questo è il segno, o figura del mio corpo »; ossia avrebbe il senso di quelle parole dell'Apostolo in *I Cor.*, X, 4: « Ma la pietra era Cristo », cioè « figura di Cristo ». E in tal senso spiegano tutte le altre frasi analoghe della Scrittura.

Essi prendono occasione per la loro tesi dalle parole del Signore, il quale per sopire lo scandalo dei discepoli, sorto a proposito del nutrirsi del suo corpo e del suo sangue, quasi spiegando se stesso, disse: « Le parole che io vi ho detto sono spirito e vita » [*Giov.*, VI, 64]; come per indicare che le frasi precedenti non andavano prese alla lettera, ma in senso spirituale.

Essi inoltre sono indotti a dissentire dalle molte difficoltà che sembrano seguire da questa dottrina della Chiesa, cosicché questo discorso di Cristo e della Chiesa apparisce loro troppo duro.

1. Innanzi tutto sembra difficile capire in che modo il vero corpo di Cristo incominci ad essere sull'altare. Infatti una cosa può cominciare ad essere dove non era in due modi: o col moto locale, o mediante la trasformazione di altre cose in essa; ossia come avviene per il fuoco, il quale incomincia ad essere in un posto, o perché vi si porta, o perché vi si accende. Ma è evidente che il corpo di Cristo non esisteva in questo altare da sempre: poiché la Chiesa insegna che egli col suo corpo è asceso al cielo.

Ora, non sembra possibile affermare che qui sull'altare avviene la trasformazione di qualche cosa nel corpo di Cristo. Poiché niente si può trasformare in qualcosa già preesistente: poiché quanto si trasforma in un dato essere, incomincia ad esistere come tale in forza di codesta trasformazione. Ma è evidente che il corpo di Cristo preesisteva, perché fu concepito nel seno della Vergine. Quindi non sembra possibile che cominci ad essere sull'altare per la trasformazione di altre cose in esso.

Così pure questo non può avvenire mediante il moto locale. Poiché quanto si muove localmente incomincia ad essere in un posto nuovo, cessando di essere in un altro, in cui era in precedenza. Perciò bisognerebbe dire che quando Cristo incomincia ad essere sull'altare su cui si compie questo sacramento, cessa di essere nel

cielo, dove era giunto con la sua ascensione. – Inoltre, va notato che nessun moto locale può terminare simultaneamente in due luoghi diversi. Ora, è chiaro che codesto sacramento può essere celebrato contemporaneamente su diversi altari. Dunque non è possibile che il corpo di Cristo cominci ad esistere là per il moto locale.

2. La seconda difficoltà nasce dalla localizzazione. Infatti:

a) Le parti di una data cosa non possono essere contenute in luoghi distinti e separati, mentre essa rimane integra. Ebbene, in questo sacramento è evidente che il pane e il vino sono in luoghi separati. Quindi se la carne di Cristo è sotto le apparenze del pane, e il suo sangue è sotto quelle del vino, ne segue che Cristo non rimane integro; ma ogni volta che si celebra questo sacramento il suo sangue viene separato dal corpo.

b) Inoltre sembra impossibile che un corpo più grande possa essere compreso in un corpo più piccolo. Ora, è evidente che il vero corpo di Cristo ha un'estensione maggiore del pane che viene offerto sull'altare. Dunque è impossibile che il vero corpo di Cristo sia tutto e intero dove sembra essere il pane. Se poi là esso non è tutto, bensì una sua parte, ritorna la difficoltà precedente, cioè che quando si compie questo sacramento il corpo di Cristo viene sbranato in parti.

c) È impossibile poi che un unico corpo si trovi in più luoghi. È noto infatti che questo sacramento viene celebrato in più luoghi. Perciò sembra impossibile che in questo sacramento sia contenuto veramente il corpo di Cristo. – A meno che non si dica che esso per una sua particella è qua, e per le altre particelle è altrove. Ma da ciò deriva ancora una volta che con la celebrazione di questo sacramento il corpo di Cristo viene diviso in parti: e d'altronde l'estensione del corpo di Cristo non sembra bastare per farne tante particelle quanti sono i luoghi in cui viene celebrato il sacramento.

3. La terza difficoltà nasce da ciò che noi percepiamo coi nostri sensi in questo sacramento. Infatti dopo la consacrazione noi percepiamo chiaramente in esso tutti gli accidenti del pane e del vino, e cioè il colore, il sapore, l'odore, la figura, l'estensione e il peso, circa i quali non possiamo ingannarci; poiché «il senso circa i sensibili propri non s'inganna» [*De Anima*, III, c. 6, n. 7].

Ora, questi accidenti non possono sussistere nel corpo di Cristo, e neppure possono trovare il loro soggetto nell'aria adiacente; poiché molti di essi, essendo accidenti fisici, richiedono il soggetto di una determinata natura, non già la natura propria del corpo umano o dell'aria.

E neppure possono sussistere per se stessi; poiché « l'essere dell'accidente è di in-essere » [*Metaph.*, V, c. 7].

Inoltre, gli accidenti essendo delle forme, non possono avere la loro individuazione che dal soggetto. Perciò, tolto il soggetto, rimarrebbero forme universali [e astratte]. Quindi si deve concludere che codesti accidenti rimangono nei loro soggetti determinati, e cioè nella sostanza del pane e del vino. Dunque nel sacramento si ha la sostanza del pane e del vino, e non la sostanza del corpo di Cristo; poiché sembra da escludersi che due corpi possano trovarsi assieme nell'identico luogo.

4. La quarta difficoltà nasce dal fatto che dopo la consacrazione nel pane e nel vino capitano, sia all'attivo che al passivo, gli stessi fenomeni che si riscontrano in precedenza. Infatti il vino consacrato, se si sume in grande quantità, riscalda e inebria; e il pane consacrato corrobora e nutre. Inoltre si osserva che le specie consacrate, se si conservano a lungo e con poca cura, imputridiscono; possono essere mangiate dai topi; essere bruciate e ridotte in cenere e in vapore. Tutte cose che non possono accadere al corpo di Cristo, poiché la fede insegna che esso è impassibile. Dunque non sembra possibile che il Corpo di Cristo sia contenuto sostanzialmente in questo sacramento.

5. Ma una quinta difficoltà sembra nascere in modo speciale dalla frazione del pane: poiché essa per i sensi è evidente, e d'altronde non può essere senza soggetto. Inoltre è assurdo pensare che il soggetto di codesta frazione sia il corpo di Cristo. Quindi sembra che là non ci sia il corpo di Cristo, ma solo la sostanza del pane e del vino.

Queste ed altre consimili sono dunque le difficoltà, per cui può sembrare duro l'insegnamento di Cristo e della Chiesa circa questo sacramento.

Capitolo LXIII

SOLUZIONE DELLE SUDDETTE DIFFICOLTÀ PRIMO, QUELLA RELATIVA ALLA TRASMUTAZIONE DEL PANE NEL CORPO DI CRISTO[1]

Sebbene la virtù di Dio operi in questo sacramento in una maniera più sublime e più misteriosa di quanto l'uomo possa arrivare a comprendere, affinché tuttavia la dottrina della Chiesa al riguardo non sembri assurda agli increduli, ci si deve sforzare di escludere ogni assurdità.

Perciò passiamo per prima cosa a considerare il modo col quale il vero corpo di Cristo incomincia ad essere in questo sacramento [cfr. c. 62, n. 1].

Ebbene, si deve concedere essere impossibile che ciò avvenga mediante il moto locale del corpo di Cristo. Sia perché ne seguirebbe la sua partenza dal cielo tutte le volte che si compie questo sacramento. – Sia perché, nel caso, questo sacramento non si potrebbe celebrare nello stesso momento che in un luogo soltanto: poiché un moto locale non può terminare che ad un unico luogo. – Sia anche perché il moto locale non può essere istantaneo, ma ha bisogno di tempo. Invece la consacrazione si compie nell'ultimo istante della pronunzia delle parole.

Perciò si deve concludere che il vero corpo di Cristo incomincia ad essere in questo sacramento per il fatto che la sostanza del pane si trasforma nella sostanza del corpo di Cristo, e la sostanza del vino nella sostanza del suo sangue.

Di qui appare la falsità, sia dell'opinione di coloro i quali ammettono la coesistenza, in questo sacramento, della sostanza del pane e della sostanza del corpo di Cristo; sia dell'opinione di coloro che ammettono l'annichilazione della sostanza del pane, o la sua risoluzione nella materia prima. Poiché da entrambi questi procedimenti ne seguirebbe che il corpo di Cristo non possa incominciare ad essere in questo sacramento, se non mediante il moto locale: il che è inammissibile, come abbiamo spiegato. – Inoltre se in questo

1, ll. pp.: come al capitolo precedente.

sacramento la sostanza del pane coesistesse col vero corpo di Cristo, questi avrebbe dovuto dire: « Qui c'è il mio corpo », e non: « Questo è il mio corpo ». Poiché l'avverbio locativo starebbe a indicare la sostanza che apparisce, ossia la sostanza del pane, qualora nel sacramento essa restasse assieme al corpo di Cristo. – Così pure sembra impossibile che la sostanza del pane venga del tutto annichilata. Poiché dalla frequente ripetizione di questo mistero sarebbe già stata annientata così buona parte della natura corporea creata all'inizio del mondo. E d'altronde non è plausibile che in un sacramento della salvezza un essere qualsiasi venga annichilato dalla virtù di Dio. – E neppure si può ammettere che la sostanza del pane si risolva nella materia prima: poiché la materia prima non può esistere senza una forma: a meno che per materia prima non s'intendono i primi elementi corporei. Ma se il pane si risolvesse in questi, bisognerebbe avvertirlo con i sensi, perché codesti elementi sono sensibili. Inoltre codesto cambiamento darebbe luogo a un moto locale e all'alterazione dei contrari: fenomeni che non possono essere istantanei.

Si deve però notare che la predetta trasmutazione del pane nel corpo di Cristo è diversa da tutte le trasmutazioni naturali. Poiché in ogni trasmutazione naturale c'è la permanenza del subietto, sul quale si succedono le diverse forme; o accidentali, come quando il subietto bianco diventa nero; o sostanziali, come quando l'aria diventa fuoco; e si parla quindi di *trasmutazioni di forme*. Invece nella trasmutazione suddetta un subietto si trasforma in un altro subietto, e gli accidenti rimangono: perciò si parla di trasmutazione *sostanziale*. – In che modo poi e perché questi accidenti rimangano, lo vedremo in seguito [c. 65].

Ora invece bisogna considerare in che modo il subietto si trasmuti in un altro subietto, cosa che la creatura non può compiere. Infatti ogni operazione della natura presuppone la materia, da cui proviene l'individuazione della sostanza: perché la natura non può far sì che questa sostanza diventi quell'altra sostanza; oppure che questo dito diventi quell'altro dito. La materia però è soggetta alla potenza di Dio, dalla quale deriva la sua esistenza. Perciò la virtù divina può far sì che questa sostanza concreta si trasformi in una data sostanza preesistente. Infatti come per la virtù di un agente naturale, la cui

azione si limita a trasmutare la forma, presupponendo l'esistenza del subietto, questo tutto può trasformarsi in quest'altro tutto, p. es., quest'aria in questo fuoco ora generato, mediante il cambiamento della specie e della forma; così per la virtù di Dio, la quale non presuppone la materia, ma la produce, questa materia stessa può trasmutarsi in quest'altra, e di conseguenza questa sostanza individua può mutare in quest'altra sostanza individua; poiché principio d'individuazione è appunto la materia, come la forma è principio della specie.

Ora, è evidente che nella suddetta trasmutazione del pane nel corpo di Cristo non esiste un subietto comune che permanga dopo la trasmutazione: poiché tale cambiamento avviene circa il primo subietto, che è principio d'individuazione. E tuttavia è necessario che qualcosa permanga, affinché siano vere le parole: « Questo è il mio corpo », le quali significano e producono questa trasmutazione. E poiché non rimane la sostanza del pane, né qualsiasi materia preesistente, come abbiamo spiegato, è necessario affermare che rimane ciò che è estraneo alla sostanza del pane. Ebbene, tale è l'accidente del pane. Dunque dopo la trasmutazione suddetta rimangono gli accidenti del pane.

Tra gli accidenti però va tenuto presente un certo ordine. Poiché tra tutti gli accidenti, quello più inerente alla sostanza, è l'estensione, o quantità. Vengono poi le qualità, che sono ricevute dalla sostanza mediante la quantità, come il colore mediante la superficie: infatti con la divisione della quantità si ha indirettamente anche la loro divisione. La qualità a loro volta sono princìpi di azioni e passioni, nonché di certe relazioni, quali padre e figlio, padrone e servo, ecc. Invece certe altre relazioni accompagnano la quantità: p. es., quelle esistenti tra il più e il meno, tra il doppio e la metà, e simili. Ecco perché si deve ammettere che dopo la trasmutazione suddetta gli accidenti del pane permangono in maniera tale che la sola estensione viene a sussistere senza subietto, e ad essa si appoggiano come in un subietto le qualità, e quindi le azioni, le passioni e le relazioni. Perciò in questa trasmutazione avviene il contrario di quanto avviene nelle trasmutazioni naturali, in cui la sostanza rimane come subietto o sustrato delle mutazioni, e gli ac-

cidenti cambiano: qui al contrario rimangono gli accidenti e cambia la sostanza.

Questa trasmutazione però non può propriamente denominarsi *moto* o *mutamento*, come quello che interessa i naturalisti, e nel quale si richiede un subietto, o sustrato permanente: ma è un succedersi di sostanze, come la creazione è successione di essere dal non essere, conforme a quanto abbiamo spiegato nel *Secondo Libro* [cc. 18, 19].

Questa è dunque la prima ragione per cui gli accidenti del pane devono rimanere: perché nella suddetta trasmutazione ci sia qualcosa che rimanga.

Ma è necessario anche per una seconda ragione. Se infatti la sostanza del pane si trasmutasse nel corpo di Cristo con la sparizione degli accidenti, dopo tale trasmutazione non si avrebbe un nesso tra il corpo di Cristo secondo la sua sostanza e il luogo dove prima c'era il pane: infatti non rimarrebbe nessun rapporto del corpo di Cristo con il luogo suddetto. Invece restando dopo la trasmutazione la quantità, ossia le dimensioni del pane, mediante le quali il pane occupava un dato luogo, la sostanza del pane trasmutata nel corpo di Cristo diventa corpo di Cristo sotto le dimensioni del pane; e quindi in qualche modo essa occupa il posto del pane, però mediante le dimensioni del pane.

Si possono trovare però anche altre ragioni. Sia in rapporto alla fede, la quale ha per oggetto realtà invisibili. – Cosicché il suo merito è tanto più grande circa questo sacramento quanto più questo viene a compiersi in maniera invisibile, con l'occultarsi del corpo di Cristo sotto gli accidenti del pane. – Sia in rapporto alla praticità e alla convenienza dell'uso del sacramento. Infatti desterebbe orrore in chi deve sumerlo e ripugnanza in coloro che vi assistono, se il corpo di Cristo venisse consumato dai fedeli nella sua specie. Perciò il corpo di Cristo viene presentato quale cibo sotto le specie del pane, e il suo sangue quale bevanda sotto le specie del vino, perché comunemente, per mangiare e per bere, gli uomini si servono di queste sostanze.

Capitolo LXIV

RISPOSTA ALLE OBBIEZIONI DERIVANTI DALLA LOCALIZZAZIONE[1]

Queste spiegazioni sul modo in cui avviene la trasmutazione aprono in qualche maniera la via per risolvere le altre difficoltà. Infatti, come abbiamo detto, lo spazio o luogo in cui si compie questo sacramento viene attribuito al corpo di Cristo a motivo delle dimensioni del pane, che permangono dopo la trasmutazione della sostanza del pane nel corpo di Cristo. Da ciò si rileva che quanto appartiene a Cristo è necessariamente nel luogo suddetto in base alla natura della suddetta trasmutazione.

Si deve intanto notare che in questo sacramento alcune cose sono presenti in forza della trasmutazione, e altre per concomitanza naturale. In forza della trasmutazione è presente in questo sacramento ciò a cui termina la trasmutazione stessa: sotto le specie del pane, p. es., è presente il corpo di Cristo, in cui viene trasmutata la sostanza del pane, come risulta dalle parole della consacrazione: « Questo è il mio corpo »; e così sotto le specie del vino è presente il sangue di Cristo a quelle parole: « Questo è il calice del mio sangue, ecc. ». Ma per naturale concomitanza sono là presenti tutte le altre cose, che, pur non essendo termine della trasmutazione, sono però realmente unite con quanto è termine di essa. È evidente infatti che la trasmutazione del pane non ha il suo termine nella divinità di Cristo e neppure nella sua anima; tuttavia sotto la specie del pane c'è sia l'anima di Cristo che la sua divinità, per l'unione di entrambe con il corpo di Cristo.

Se però questo sacramento fosse stato celebrato durante i tre giorni della morte di Cristo, l'anima di Cristo non sarebbe stata presente sotto la specie del pane, perché allora realmente non era unita al suo corpo, così pure sotto le specie del pane non ci sarebbe stato il sangue, né sotto le specie del vino ci sarebbe stato il corpo, a motivo della separazione di essi durante la morte. Adesso invece, siccome il corpo di Cristo nella sua natura non è privo di sangue, sotto entrambe le specie è contenuto tanto il corpo che il sangue:

1. ll. pp.: III, q. 64, aa. 1-5; *Sent.*, IV, d. 10, a. 1, ad 5 ss.; a. 2, qcc. 3, 4; a. 3, qcc. 1, 2; *Quodl.*, VII, q. 4, a. 1.

ma sotto le specie del pane in forza della trasmutazione è contenuto il corpo, e il sangue per naturale concomitanza; mentre sotto le specie del vino avviene il contrario.

In base a questo è evidente la soluzione della difficoltà che partiva dalla sproporzione tra il corpo di Cristo e il luogo occupato dal pane. Direttamente infatti non si trasmuta che la sostanza del corpo di Cristo: mentre le dimensioni di codesto corpo sono nel sacramento solo per naturale concomitanza, non già in forza della trasmutazione, poiché le dimensioni del pane rimangono. Il corpo di Cristo quindi va rapportato al luogo delle specie eucaristiche non con le sue dimensioni proprie, così da combaciare col luogo suddetto, ma mediante le dimensioni del pane che permangono, e che combaciano esattamente con codesto luogo.

Viene così risolta anche la difficoltà che partiva dalla pluralità dei luoghi [in cui si celebra il sacramento]. Poiché il corpo di Cristo mediante le proprie dimensioni non si trova che in un luogo soltanto: però mediante le dimensioni del pane che si trasmuta in esso, viene a trovarsi in tutti quei luoghi in cui si celebra questa trasmutazione: non già diviso in parti, ma intero in ciascuno di essi; poiché qualsiasi pane consacrato si trasmuta nell'intero corpo di Cristo.

CAPITOLO LXV

SOLUZIONE DELLE OBBIEZIONI DESUNTE DALLA PERMANENZA DEGLI ACCIDENTI [1]

Risolte le difficoltà desunte dalla localizzazione, passiamo a considerare quelle desunte dalla permanenza degli accidenti [cfr. c. 62, n. 3]. Non si può negare infatti che gli accidenti del pane e del vino rimangono: poiché i sensi infallibilmente lo dimostrano.

E d'altra parte essi non possono trasferirsi nel corpo e nel sangue di Cristo: poiché questo non potrebbe avvenire senza l'alterazione di Cristo stesso, che d'altronde non è suscettibile di codesti accidenti. Lo stesso si dica della sostanza dell'aria. Perciò si conclude che essi rimangono senza soggetto; però nella maniera che abbiamo

1. ll. pp.: III, q. 75, a. 5; q. 77, aa. 1, 2; *Sent.*, I, d. 47, a. 4; IV, d. 11, q. 1, a. 1, qc. 2; d. 12, q. 1, a. 1, qcc. 2, 3; *Quodl.*, III, a. 1; *Quodl.*, VII, q. 4, a. 3; *Quodl.*, IX, q. 3; *I Cor.*, c. 11, lect. 5.

detto [c. 63]: cioè nel senso che la sola quantità dimensiva sussiste senza subietto, mentre essa fa da subietto agli altri accidenti.

E non è una cosa impossibile che un accidente per virtù divina possa sussistere senza subietto. Poiché per la conservazione delle cose nell'essere valgono gli stessi argomenti che per la produzione di esse. Ebbene, la virtù divina può produrre gli effetti di tutte le cause seconde senza di esse: così come ha potuto formare l'uomo senza il seme, e guarire la febbre senza il concorso della natura. Ciò avviene per l'infinità della sua potenza, e poiché è lui a dare la virtù di agire a tutte le cause seconde. Perciò egli può anche conservare gli effetti delle cause seconde senza di esse. Ed è così che egli conserva l'accidente in questo sacramento, venuta a mancare la sostanza che lo conservava. – E questo vale specialmente delle dimensioni: che secondo i Platonici sussisterebbero per se stesse [cfr. *Metaph.*, III, c. 5], per il fatto che l'intelletto può concepirle separate [*Phisic.*, II, c. 2]. Ora, è evidente che è più esteso il potere di Dio nell'operare che quello dell'intelletto nel concepire.

Inoltre la quantità, o estensione ha questo di peculiare rispetto agli altri accidenti, che è individuata per se stessa. Questo perché nella sua nozione è inclusa la posizione, che è « l'ordine delle parti nel tutto »: essa infatti « ha una posizione » determinata [*Categor.*, c. 4, n. 1]. Ma dove è inclusa una diversità di parti della medesima specie, necessariamente è implicita l'individuazione: poiché cose di un'identica specie non possono moltiplicarsi che nella pluralità degli individui; cosicché non possono concepirsi più bianchezze, se non in quanto sono in soggetti diversi; invece possono concepirsi più linee, anche considerate per se stesse: poiché la loro diversa posizione, che è implicita nella linea, basta per la pluralità delle linee. E poiché soltanto la quantità, o estensione implica l'elemento da cui può derivare la pluralità degli individui nella medesima specie, la prima radice di codesta molteplicità sembra derivare dall'estensione: infatti nelle sostanze stesse la molteplicità numerica avviene mediante la divisione della materia; ma a sua volta questa non potrebbe concepirsi, se non si considerasse la materia soggetta alle dimensioni: poiché, a prescindere dall'estensione, qualsiasi sostanza è indivisibile, come spiega il Filosofo (*Physic.*, I, c. 3). È chiaro quindi che in tutti gli altri generi di accidenti gli individui della medesima specie si moltiplicano numericamente in base al loro subietto.

Perciò si deve concludere che, supponendo in questo sacramento la sussistenza autonoma delle dimensioni, e il basarsi degli altri accidenti su di esse come nel loro soggetto, non ne segue che codesti accidenti rimangano astratti e non individuati; poiché la radice dell'individuazione rimane nelle dimensioni stesse.

CAPITOLO LXVI

SOLUZIONE DELLE OBBIEZIONI DESUNTE DAI FENOMENI ATTIVI E PASSIVI [CHE AVVENGONO NELLE SPECIE] [1]

Ciò detto, passiamo a esaminare la quarta difficoltà [cfr. c. 62]. In proposito però ci sono delle cose che è facile risolvere; mentre ce n'è qualche altra che implica maggiore difficoltà.

Il fatto cioè che in questo sacramento si riscontrino gli stessi fenomeni attivi che prima venivano compiuti dalla sostanza del pane e del vino, quali la trasmutazione dei sensi, o l'alterazione dell'aria circostante mediante l'odore, o il colore, sembra abbastanza giustificato stando alle spiegazioni precedenti. Infatti sopra abbiamo detto che in questo sacramento gli accidenti del pane e del vino rimangono: e tra questi ci sono anche le qualità sensibili, princìpi attivi di codesti fenomeni.

Così pure, tenendo presenti le spiegazioni date, non si riscontra molta difficoltà in certi fenomeni passivi, ossia nelle alterazioni degli accidenti. Infatti, avendo stabilito che gli altri accidenti si fondano come nel loro subietto sulle dimensioni, le alterazioni si verificano in codesto subietto allo stesso modo che se fosse là presente la sostanza: così si spiega, p. es., il riscaldarsi e il raffreddarsi del vino, il suo mutare di sapore, e altre cose del genere.

Invece si riscontra la massima difficoltà a proposito dei fenomeni di generazione e corruzione che si constatano in questo sacramento. Se uno infatti mangiasse in grande quantità di questo cibo sacramentale potrebbe sostentarsi, e ubriacarsi col vino consacrato, come accenna l'Apostolo in *I Cor.*, XI, 21: «Uno ha fame, e l'altro è

1. ll. pp.: III, q. 77, aa. 3-6; *Sent.*, IV, d. 12, q. 1, a. 3, qcc. 1-5; *Quodl.*, IX, a. 5 ad 3; *I Cor.*, c. 11, lect. 4; *Resp. ad Lect. Venet.*, resp. 35.

ubriaco». Ora, questo non potrebbe succedere, se da questo sacramento non si generassero la carne e il sangue di chi lo ingerisce. Poiché il nutrimento si trasmuta nella sostanza di chi si nutrisce. – È vero infatti che secondo alcuni l'uomo non potrebbe nutrirsi di questo cibo, ma solo corroborarsi e rifocillarsi, come avviene talora con l'odore del vino. Questo però può avvenire per un breve momento, ma non potrebbe bastare per sostentare un uomo, se questi restasse a lungo senz'altro cibo. Ora, invece sarebbe facile riscontrare con l'esperimento che l'uomo può sostentarsi a lungo col cibo sacramentale.

Ed è strano constatare come costoro neghino che l'uomo possa nutrirsi col cibo sacramentale; perché si rifiutano di ammettere che questo sacramento possa convertirsi in carne e sangue: poiché si constata con i sensi che esso si trasforma mediante la putrefazione o la combustione in un'altra sostanza, ossia in cenere e in polvere.

Tuttavia questo fatto è difficile a spiegarsi; perché da un lato non sembra possibile che dai soli accidenti possa derivare una sostanza; e dall'altro lato non si può credere che la sostanza del corpo di Cristo, che è impassibile, possa trasmutarsi in un'altra sostanza.

Se uno poi volesse affermare che come per miracolo il pane si trasforma nel corpo di Cristo, così per miracolo gli accidenti si trasformano in quella data sostanza; si dovrebbe notare, prima di tutto, che non può considerarsi conveniente che la putrefazione o la combustione del sacramento avvenga per miracolo; e in secondo luogo che putrefazione e combustione capitano per questo sacramento secondo l'ordine consueto della natura: e questo non avviene nei fatti miracolosi.

Per eliminare questa difficoltà, c'è una tesi famosa, che è seguita da molti [2]. Costoro dicono che quando questo sacramento si tramuta in carne o in sangue nella nutrizione, oppure in cenere per la combustione o la putrefazione, non si trasmutano nella nuova sostanza né gli accidenti, né la sostanza del corpo di Cristo; ma per miracolo ritorna l'antecedente sostanza del pane, e da questa vengono generate quelle cose in cui questo sacramento viene a trasformarsi.

Ma anche questa spiegazione è del tutto insostenibile. Sopra infatti [c. 63] noi abbiamo dimostrato che la sostanza del pane si

2. Tra i primi sostenitori di questa tesi troviamo il papa Innocenzo III [† 1216], che forse ne fu l'inventore (cfr. *De Sacro Altaris Mysterio*, IV, c. 11; ML 217, 863). Questa opinione fu seguita, tra l'altro, anche da Alessandro di Hales e da S. Bonaventura.

trasmuta nella sostanza del corpo di Cristo. Ora, ciò che si è trasmutato in un'altra cosa non può tornare ad essere, se questa non si ritrasforma in esso. Perciò se la sostanza del pane ritorna, ne segue che la sostanza del corpo di Cristo si ritrasmuta in pane. Il che è assurdo. – Inoltre, se la sostanza del pane ritorna, è necessario che ritorni, o mentre le specie del pane rimangono, oppure quando queste sono distrutte. Ebbene, mentre le specie del pane permangono, la sostanza del pane non può ritornare; perché finché esse durano, sotto di esse permane la sostanza del corpo di Cristo; e allora ne seguirebbe la presenza simultanea in esse della sostanza del pane e della sostanza del corpo di Cristo. Così pure la sostanza del pane non può ritornare dopo la distruzione delle specie del pane: sia perché la sostanza del pane non può mai esistere senza le proprie specie; sia perché una volta distrutte le specie del pane è già generata la nuova sostanza, per la cui generazione si è voluto supporre che ritornava la sostanza del pane.

Perciò sembra meglio affermare che nella consacrazione, come la sostanza del pane si trasmuta per miracolo nel corpo di Cristo, così per miracolo si conferisce agli accidenti la capacità di sussistere, che è propria della sostanza, e di conseguenza così possono fare e subire tutto ciò che può fare e subire la sostanza, come se fosse presente la sostanza. Perciò essi, senza un nuovo miracolo, possono ubriacare e nutrire, incenerirsi e imputridire, nella stessa maniera che se fosse presente la sostanza del pane e del vino[3].

Capitolo LXVII

SOLUZIONE DELLE OBBIEZIONI DESUNTE DAL RAZIONAMENTO DEL PANE[1]

Rimane da risolvere adesso la quinta difficoltà [cfr. c. 62]. Ebbene, stando alle spiegazioni precedenti, è chiaro che quale subietto del frazionamento suddetto, possiamo ritenere le dimensioni sussi-

3. L'Autore è tornato più volte su quest'ardua controversia, senza trovare una soluzione soddisfacente (cfr. *Sent.*, IV, d. 12, q. 1, qc. 4; III, q. 77, a. 5; *Quodl.*, IX, q. 3, ad 3). Gli stessi tomisti sono divisi tra loro. – Per una rielaborazione moderna del problema vedi *La Somma Teologica*, Ed. Salani, Firenze, 1971, vol. XXVIII, pp. 17-21.

1. ll. pp.: III, q. 77, a. 7; d. 12, q. 1, a. 3, qcc. 1, 2; *I Cor.*, c. 11, lect. 5.

stenti in se stesse. Né da ciò segue che una volta spezzate codeste dimensioni, si spezzi la sostanza del corpo di Cristo: poiché in qualsiasi porzione di esse è presente per intero tutto il corpo di Cristo.

E sebbene questo possa sembrare difficile, tuttavia, stando alle spiegazioni già date, è anch'esso spiegabile. Sopra infatti noi abbiamo detto [c. 64], che il corpo di Cristo è in questo sacramento in forza della consacrazione secondo la sua sostanza; le dimensioni invece del corpo di Cristo vi si trovano per la naturale concomitanza che esse hanno con la sostanza. Ossia, precisamente al contrario di come un corpo è ordinariamente in un luogo: poiché un corpo fisico, o naturale è in un luogo mediante le dimensioni con le quali è commisurato ad esso. Il rapporto infatti di ciò che è sostanziale con ciò che lo contiene è diverso dal rapporto che un quanto esteso ha col luogo o spazio contenente; poiché un tutto esteso, o quanto, è in un dato luogo nella sua totalità, in modo da non essere tutto nelle singole parti: ma ogni sua parte ne occupa una porzione, come il tutto occupa per intero il luogo che lo contiene. Cosicché un corpo fisico o naturale è tutto in un dato spazio, in modo da non essere tutto in ciascuna delle sue parti, ma le varie parti del corpo corrispondono alle parti dello spazio che esso occupa: poiché esso è nello spazio, o luogo, mediante le sue dimensioni. Se invece un elemento sostanziale è tutto intero in un dato tutto, è intero anche in ciascuna delle sue parti: la natura o specie dell'acqua, p. es., è tutta in ciascuna delle parti dell'acqua, e l'intera anima è tutta in ciascuna parte del corpo.

Perciò, siccome il corpo di Cristo è presente in questo sacramento in forza della sua sostanza, nella quale si è trasmutata la sostanza del pane, pur restando inalterate le dimensioni di quest'ultimo, come tutta la natura del pane era in ciascuna parte delle sue dimensioni, così in ciascuna parte di esso c'è l'intero corpo di Cristo. Quindi la frazione o divisione suddetta non si produce sul corpo di Cristo; ma soggetto di essa sono le dimensioni del pane e del vino, le quali rimangono e formano, come abbiamo detto [cc. 63, 65], il soggetto degli altri accidenti.

CAPITOLO LXVIII
SPIEGAZIONE DEL TESTO ADDOTTO[1]

Eliminate queste difficoltà, risulta evidente che quanto la Chiesa insegna circa il sacramento dell'altare non contiene nulla che sia impossibile a Dio, cui tutto è possibile.

E neppure è contro l'insegnamento della Chiesa l'affermazione rivolta dal Signore ai discepoli, i quali sembravano scandalizzati da questa dottrina: « Le parole che io vi ho detto sono spirito e vita » (*Giov.*, VI, 64). Infatti con questa frase egli non volle dire che in questo sacramento non sarebbe stata data a mangiare ai fedeli la sua vera carne; ma che essa non sarebbe stata data a mangiare in maniera carnale, ossia a essere dilacerata nella specie sua propria come gli altri cibi; bensì in una maniera spirituale, diversamente da come si usa per gli altri cibi.

CAPITOLO LXIX
QUALITÀ DEL PANE E DEL VINO CHE SI DEVONO USARE IN QUESTO SACRAMENTO[1]

Avendo noi già spiegato [c. 61] che questo sacramento va fatto col pane e col vino, è necessario che nel pane e nel vino vengano rispettate quelle condizioni che sono richieste dalla natura del pane e del vino, affinché con essi si possa compiere questo sacramento. Ebbene, non può chiamarsi vino se non quel liquido che si spreme dall'uva; e non può dirsi pane in senso proprio se non quello che viene fatto col grano di frumento. Gli altri pani vengono usati in mancanza del pane di frumento; e così gli altri liquidi che sostituiscono il vino. Perciò questo sacramento non può essere compiuto con altro pane, né con altro vino: e neppure potrebbe compiersi qualora al pane e al vino fosse aggiunta tanta parte di materia estranea da corromperne la specie.

1. Il. pp.: III, q. 75, a. 1, ad 1; a. 4; q. 77, a. 7, ad 3; *In Ioann.*, c. 6, lect. 8.

1. Il. pp.: III, q. 74, aa. 1-5; *Sent.*, IV, d. 11, q. 2, a. 1, qcc. 1-3; a. 2, qc. 3; *I Cor.*, c. 11, lect. 5; *In Ioann.*, c. 13, lect. 1; *Contra Err. Graec.*, P. II, c. 37.

Ma se il pane e il vino suddetti subiscono delle alterazioni che non incidono sulla loro natura, è evidente che può essere compiuto validamente il sacramento, prescindendo da esse. Perciò siccome essere fermentato o azimo non incide sulla natura del pane, ma nell'una e nell'altra forma la natura del pane è salva, il sacramento può essere celebrato con l'uno e con l'altro. Ecco perché le diverse Chiese hanno in questo usi diversi: ed entrambi gli usi possono adattarsi al simbolismo del sacramento. Scrive infatti S. Gregorio nel *Registro* [2]: « La Chiesa Romana offre i pani azimi, perché il Signore prese la carne senza subire nessuna mescolanza. E le altre chiese offrono il pane fermentato, perché il Verbo del Padre si è rivestito di carne, ed è vero Dio e vero uomo, come il fermento è mescolato alla farina ».

Tuttavia è più adatto per la purezza del corpo mistico, ossia della Chiesa, che è raffigurata in questo sacramento, l'uso del pane azimo; come accennano le parole di S. Paolo (*I Cor.*, V, 7, 8): « Cristo nostra pasqua è stato immolato. Perciò banchettiamo con gli azimi della sincerità e della verità ».

È confutato così l'errore di alcuni Greci [scismatici], i quali dicono che questo sacramento non si può celebrare col pane azimo. Ma codesta tesi è evidentemente contraddetta dal Vangelo. Infatti in *Matt.*, XXV, 17; in *Marc.*, XIV, 12 e in *Luc.*, XXII, 7, è detto che il Signore mangiò la pasqua con i suoi discepoli il primo giorno degli azimi, e allora egli istituì questo sacramento. Ora, siccome secondo la legge il primo giorno degli azimi non era lecito conservare nelle case degli ebrei il pane fermentato, come risulta da *Es.*, XII, 15; e d'altra parte il Signore, finché fu in questo mondo, osservò sempre la legge; è evidente che egli convertì nel proprio corpo il pane azimo, e lo distribuì in cibo ai suoi discepoli. Perciò è stolto riprovare nell'uso della Chiesa Latina quello che il Signore volle osservare nell'istituzione stessa di questo sacramento.

2. La frase qui riferita non si trova affatto nel *Registro*, ossia nell'epistolario di S. Gregorio Magno [† 604]. Sembra che S. Tommaso l'abbia desunta, o dall'opuscolo di Fra Bartolomeo da Costantinopoli, pubblicato nel 1252, « adversus Graecorum errores »; oppure dall'opuscolo di Nicola da Durazzo, *De Fide Sanctae Trinitatis*, scritto nel 1255. Dove poi codesti autori abbiano trovato il testo utilizzato nella controversia contro i Greci scismatici è un problema insolubile (cfr. *Cont. Gent.*, Ed. Marietti, vol. III, pp. 371 s.).

Si noti però che alcuni affermano aver egli anticipato il giorno degli azimi, per l'imminenza della passione: e quindi aver egli usato il pane fermentato. E cercano di dimostrarlo con due testi. Primo, con l'affermazione di *Giov.*, XIII, 1, secondo la quale « prima del giorno di pasqua », il Signore celebrò la cena con i suoi discepoli, in cui consacrò il suo corpo, come insegna l'Apostolo in *I Cor.*, XI, 23. Perciò sembra che Cristo abbia celebrato la cena prima del giorno degli azimi: quindi nel consacrare il suo corpo avrebbe usato il pane fermentato. – E pretendono di trovare una conferma della loro tesi notando in *Giov.*, XVIII, 28, che il venerdì in cui Cristo fu crocifisso, « i Giudei non entrarono nel pretorio di Pilato, per non contaminarsi e per poter mangiare la pasqua ». Ora, la pasqua corrisponde agli azimi. Perciò costoro concludono che la cena fu celebrata prima degli azimi.

A ciò si risponde che secondo il precetto del Signore, in *Es.*, XII, la festa degli azimi « veniva celebrata per sette giorni, tra i quali il primo, ossia il quindici del mese, era più santo e solenne degli altri ». Ma poiché presso i giudei le feste cominciavano dal vespro precedente, il vespro del quattordici incominciava l'uso degli azimi, e li mangiavano per i sette giorni successivi. Di qui le parole dell'*Esodo* (XII, 18 s.): « Il primo mese al giorno quattordicesimo di sera mangerete gli azimi fino alla sera del giorno ventunesimo dello stesso mese. Per quei sette giorni non deve trovarsi lievito nelle vostre case ». E in codesto giorno quattordici a vespro si immolava l'agnello pasquale. Per questo i tre Evangelisti, Matteo, Marco e Luca affermano che il primo giorno degli azimi era il quattordici del mese; perché a vespro si mangiavano gli azimi, e allora « si immolava la pasqua », ossia « l'agnello pasquale ». Mentre per S. Giovanni questo era « il giorno prima della festa di Pasqua », cioè prima del quindici del mese, il quale era il più solenne di tutti, e nel quale i giudei solevano mangiare la pasqua, ossia « i pani azimi pasquali », non già l'agnello pasquale. E così, eliminata ogni discordanza tra gli evangelisti, è chiaro che Cristo nell'ultima cena consacrò il proprio corpo col pane azimo. Dunque è evidente la ragionevolezza della Chiesa Latina, la quale per questo sacramento usa il pane azimo[3].

3. Il problema qui agitato e risolto a suo modo da S. Tommaso, è stato ripreso e discusso con tutti i sussidi dell'erudizione moderna dagli esegeti del secolo XX, senza

Capitolo LXX

IL SACRAMENTO DELLA PENITENZA. GLI UOMINI DOPO AVER RICEVUTO LA GRAZIA SACRAMENTALE POSSONO PECCARE DI NUOVO[1]

Sebbene i sacramenti suddetti conferiscano agli uomini la grazia, tuttavia essi con la grazia ricevuta non diventano impeccabili. Infatti:

1. I doni gratuiti vengono ricevuti nell'anima come disposizioni abituali: poiché l'uomo non agisce sempre in conformità con essi. Ora, niente impedisce che colui il quale ha un abito agisca, o in conformità oppure in contrasto con esso: come chi sa la grammatica può parlare, sia rispettando le regole grammaticali, sia in contrasto con esse. Lo stesso si dica per gli abiti delle virtù morali: poiché chi possiede l'abito della giustizia può anche agire contro la giustizia. Questo perché l'uso degli abiti in noi dipende dalla volontà: e la volontà è disponibile verso entrambi gli opposti. Perciò è evidente che chi riceve i doni gratuiti può peccare agendo contro i dettami della grazia.

2. Nell'uomo non può esserci impeccabilità senza l'immutabilità del volere. Ma all'uomo questa immutabilità non può competere, se non in quanto raggiunge l'ultimo fine. La volontà infatti diviene immutabile per il fatto che viene colmata totalmente, così da non aver motivo da separarsi dal bene in cui è stabilita. Ma tale saturazione della volontà non spetta all'uomo, se non in quanto raggiunge l'ultimo fine: poiché fino a quando rimane qualcosa da desiderare la volontà non è satura. Perciò all'uomo non può attribuirsi l'impeccabilità prima che abbia raggiunto l'ultimo fine. E questo non è dato all'uomo con la grazia conferita nei sacramenti: poiché i sacramenti sono dati come aiuto all'uomo nello stato di viatore verso il fine. Dunque nessuno è reso impeccabile dalla grazia ricevuta nei sacramenti.

3. Ogni peccato è dovuto a una certa ignoranza: infatti il Filosofo afferma che «ogni malvagio è un ignorante» [*Ethic.*, III,

poter rispondere in modo convincente a tutti gli interrogativi (vedi in proposito F. PRAT, *Gesù Cristo*, Firenze, 1948, t. II, pp. 505-518; G. RICCIOTTI, *Vita di Gesù Cristo*, Milano, 1941, pp. 652 ss.).

1. ll. pp.: III, q. 24, a. 11; *Sent.*, III, d. 31, q. 1, a. 1; *De Caritate*, a. 12; *Rom.*, c. 8, lect. 7; *I Cor.*, c. 13, lect. 3.

c. 1]; e nei *Proverbi* [XIV, 22] si legge: « Errano coloro che compiono il male ». Perciò l'uomo allora soltanto può essere immune dal peccato volontario, quando intellettualmente è immune dall'ignoranza e dall'errore. Ora, è evidente che l'uomo non è reso immune dall'ignoranza e dall'errore mediante la grazia che riceve nei sacramenti: perché questo si avvererà solo quando l'uomo potrà contemplare con l'intelletto quella verità che dà certezza ad ogni verità; la quale contemplazione costituisce il fine ultimo dell'uomo, come abbiamo visto nel *Terzo Libro* [cc. 25, 27]. Dunque l'uomo non è reso impeccabile dalla grazia sacramentale.

4. Al cambiamento che si produce nell'uomo secondo il vizio o la virtù, molto influisce l'alterazione che avviene in lui secondo le passioni dell'anima: infatti l'uomo diviene virtuoso e si conserva nella virtù per il fatto che con la ragione reprime e ordina le passioni dell'anima; per il fatto invece che la ragione segue le passioni, l'uomo diventa vizioso. Perciò finché l'uomo è alterabile da parte delle passioni, è alterabile anche secondo il vizio e la virtù. Ora, l'alterabilità dovuta alle passioni non viene eliminata dalla grazia conferita nei sacramenti, ma rimane nell'uomo fino a che in lui l'anima resta unita a un corpo passibile. Dunque è evidente che l'uomo dalla grazia sacramentale non è reso impeccabile.

5. È superfluo ammonire di astenersi dal peccato coloro che non possono peccare. Ora, l'insegnamento del Vangelo e degli Apostoli ammonisce così i fedeli che già hanno conseguito con i sacramenti la grazia dello Spirito Santo. Infatti così si legge in *Ebr.*, XII, 15: « Fate attenzione che nessuno manchi alla grazia di Dio, e che nessuna amara radice spuntando di nuovo fuori arrechi del danno »; e in *Efes.*, IV, 30: « Non vogliate contristare lo Spirito Santo di Dio, nel quale siete stati segnati »; e in *I Cor.*, X, 12: « Chi si crede di stare in piedi, guardi di non cadere ». L'Apostolo anzi dice addirittura di se stesso [*I Cor.*, IX, 27]: « Castigo il mio corpo e lo riduco in servitù, affinché dopo aver predicato agli altri, io stesso non diventi reprobo ». Dunque non è vero che con la grazia ricevuta nei sacramenti gli uomini diventino impeccabili.

Viene così escluso l'errore di certi eretici, i quali affermavano che l'uomo dopo aver ricevuto la grazia dello Spirito non può peccare; e, se pecca, è segno che la grazia dello Spirito Santo non l'aveva mai ricevuta [cfr. S. Agost., *De Haeres.*, 82].

A sostegno della loro tesi essi citano le parole di *I Cor.*, XIII, 8: « La carità non viene mai meno ». E quelle della *I Giov.*, III, 6: « Chiunque dimora in lui [Dio] non pecca; e chiunque pecca non lo ha né veduto né conosciuto »; con quelle ancora più esplicite [v. 9]: « Chiunque è nato da Dio non fa peccato; perché ha in sé la semenza di lui, e non può peccare, perché è nato da Dio ».

Ma questi testi non valgono nel senso da essi desiderato. Infatti la frase secondo cui « la carità non verrà mai meno » non è detta nel senso che chi possiede la carità non possa mai perderla, perché in *Apocalisse*, II, 4, si legge: « Ho poche cose contro di te, perché hai perduto la tua primiera carità ». Ma è detto che « la carità non viene mai meno », perché mentre gli altri doni dello Spirito Santo che nella loro natura implicano un'imperfezione, quali lo spirito di profezia ed altri carismi del genere, « verranno a cessare quando verrà ciò che è perfetto » [*I Cor.*, XIII, 10], la carità in tale stato di perfezione resterà sempre.

Le frasi poi desunte dall'epistola di S. Giovanni vogliono affermare che i doni dello Spirito Santo con cui l'uomo viene adottato e rinasce come figlio di Dio, di suo hanno tanta virtù da poter conservare l'uomo senza peccato, e che l'uomo non può peccare vivendo in conformità con essi. Tuttavia egli può agire in contrasto con essi, e allontanandosene può peccare. Cosicché la frase: « Chi è nato da Dio non può peccare », equivale a quest'altra: « Il caldo non può raffreddare »; tuttavia un corpo caldo può diventare freddo, e così può raffreddare. Oppure equivale a quest'altra: « Il giusto non fa cose ingiuste », nel senso, cioè, che non le fa in quanto è giusto.

Capitolo LXXI

CHI PECCA DOPO AVER RICEVUTO LA GRAZIA SACRAMENTALE PUÒ ESSERE CONVERTITO DALLA GRAZIA[1]

Dalle spiegazioni precedenti risulta pure che l'uomo il quale cade in peccato dopo aver ricevuto la grazia sacramentale, può risorgere alla grazia. Infatti:

1. Il. pp.: II-II, q. 20, a. 2, ad 2, 3; III, q. 84, a. 6; *Sent.*, IV, d. 2, q. 1, a. 3, ad 5; d. 14, q. 1, a. 2, qc. 4; d. 16, q. 4, a. 1, qc. 1, ad 1.

1. Nel capitolo precedente abbiamo visto che mentre si vive sulla terra la volontà è mutabile sia rispetto al vizio che rispetto alla virtù. Quindi come si può peccare dopo aver ricevuto la grazia, così è evidente che dal peccato si può tornare alla virtù.

2. Il bene è evidentemente più potente del male; poiché il male non agisce che in virtù del bene, come abbiamo visto nel *Terzo Libro* [cc. 8, 9]. Se dunque la volontà dell'uomo può essere sottratta allo stato di grazia dal peccato, molto più può essere sottratta al peccato mediante la grazia.

3. A nessuno, fino a che è viatore, spetta l'immutabilità della volontà. Ma l'uomo, fino a che è nella vita presente, è in via verso l'ultimo fine. Quindi non può avere la volontà immobile nel male, da non poter tornare al bene con la grazia divina.

4. È noto che con la grazia sacramentale si è sciolti dai peccati commessi prima di riceverla mediante i sacramenti: poiché l'Apostolo afferma (*I Cor.*, VI, 9, 11): « Né i fornicatori, né gli idolatri, né gli adulteri, ecc., possederanno il regno di Dio; e tali eravate un tempo; ma ora siete stati mondati, santificati, e giustificati nel nome del Signor nostro Gesù Cristo, e nello Spirito del nostro Dio ». Così pure è noto che la grazia conferita nei sacramenti non diminuisce il bene di natura, ma lo accresce. Ora, nel bene di natura rientra anche la capacità di essere riducibile allo stato di grazia dallo stato di peccato: poiché la disponibilità al bene è già un bene. Perciò se dopo di aver ricevuto la grazia capita di peccare, l'uomo è ancora riducibile allo stato di grazia.

5. Se coloro che peccano dopo il battesimo non potessero recuperare la grazia, si toglierebbe loro la speranza di salvarsi. Ma la disperazione apre la via a peccare senza ritegno; poiché sta scritto in *Efes.*, IV, 19, che alcuni « nella disperazione si abbandonarono all'impudicizia, commettendo ogni sozzura ed ogni frode ». Perciò questa dottrina è pericolosissima, inducendo gli uomini in una tale sentina di peccati.

6. Sopra noi abbiamo dimostrato che la grazia sacramentale non costituisce l'uomo impeccabile. Ora, se chi pecca dopo aver ricevuto la grazia sacramentale non potesse più tornare nello stato di grazia, ricevere i sacramenti sarebbe una cosa pericolosa. Il che è inammissibile. Dunque a coloro che peccano dopo aver ricevuto i sacramenti non è negato il ritorno alla giustizia.

Ciò inoltre è confermato dall'autorità della Sacra Scrittura. Si legge infatti in *I Giov.*, II, 1: « Figliolini miei, scrivo a voi queste cose affinché non pecchiate. Ma se uno avrà peccato, abbiamo un avvocato presso il Padre, Gesù Cristo il giusto, ed egli è propiziazione per i nostri peccati ». Ora, è certo che queste parole erano indirizzate ai fedeli già battezzati. – S. Paolo poi, parlando dell'incestuoso di Corinto, scrive in *II Cor.*, II, 6, 7: « Basta per lui una tale riprensione fatta da molti, cosicché potete invece usargli indulgenza e consolarlo ». E poco dopo aggiunge (VII, 9): « Godo adesso non perché vi siete rattristati, ma perché vi siete rattristati a penitenza ». – E in *Ger.*, III, 1, si legge: « Tu hai peccato con molti amanti: tuttavia ritorna a me, dice il Signore ». Così nelle *Lamentazioni*, V, 21: « Convertici a te, o Signore, e noi ci convertiremo, rinnova i nostri giorni come da principio ». – Tutti testi dai quali risulta chiaro che se i fedeli dopo aver posseduto la grazia ricadono in peccato, non è chiusa per essi la via della salvezza.

Viene così escluso l'errore dei Novaziani [2], i quali negavano il perdono a coloro che peccavano dopo il battesimo [S. AGOST., *De Haeres.*, 38].

Essi prendevano a pretesto del loro errore quel testo paolino (*Ebr.*, VI, 4-6): « Coloro che una volta sono stati illuminati, che hanno gustato il dono celeste, che sono diventati partecipi dello Spirito Santo, fino a gustare la buona parola di Dio e le virtù del secolo futuro, e poi sono caduti, è impossibile che si rinnovino un'altra volta a penitenza ».

Ma in che senso l'Apostolo dica questo appare dalle parole che seguono: « crocifiggendo costoro nuovamente in se stessi il Figlio di Dio, ed esponendolo all'ignominia » [v. 6]. Coloro cioè che sono ricaduti dopo aver ricevuto la grazia non possono rinnovarsi un'altra volta a penitenza, perché il Figlio di Dio non può essere crocifisso una seconda volta. Ossia viene loro negato quel rinnovamento con il quale l'uomo viene incorporato a Cristo crocifisso. Il che avviene mediante il battesimo, secondo le parole di *Rom.*, VI, 3: « Quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte ». Perciò come Cristo non deve essere nuovamente crocifisso, così chi pecca dopo il battesimo non deve essere ribattez-

2. A proposito dei Novaziani, vedi sopra lib. III, c. 156; p. 954, nota 2.

zato. Tuttavia questi può essere convertito alla grazia mediante la penitenza. Ecco perché l'Apostolo non dice che è impossibile la resipiscenza, o la conversione a penitenza di coloro che così sono ricaduti, ma che è loro impossibile il « rinnovamento », che egli è solito attribuire al battesimo, com'è evidente in *Tit.*, III, 5: « [Dio] secondo la sua misericordia ci fece salvi mediante il lavacro di rigenerazione e di rinnovamento dello Spirito Santo ».

CAPITOLO LXXII

NECESSITÀ DELLA PENITENZA E LE PARTI DI ESSA [1]

Da ciò risulta evidente che se uno pecca dopo il battesimo, non può trovare rimedio al suo peccato nel battesimo stesso. E poiché l'abbondanza della divina misericordia e l'efficacia della grazia di Cristo non sopportano che ciò rimanga senza rimedio, è stato istituito un altro rimedio sacramentale per rimettere i peccati. E questo è il sacramento della penitenza, che è una specie di guarigione spirituale. Infatti come coloro che hanno ottenuto la vita naturale mediante la generazione, se incorrono in una malattia contraria alla perfezione della vita possono esserne curati, non già nascendo una seconda volta, bensì mediante una qualche alterazione; così contro i peccati commessi dopo il battesimo non può essere reiterato il battesimo, il quale è una rigenerazione spirituale, ma essi possono essere guariti dalla penitenza la quale è una specie di mutamento spirituale.

Si deve però notare che la guarigione corporale talora è totalmente dall'interno; come quando uno viene guarito dalla sola virtù della natura; talora invece la guarigione viene insieme dall'interno e dall'esterno: p. es., quando l'opera della natura è aiutata dalla medicina. Che uno poi venga guarito totalmente dall'esterno non è possibile: poiché il paziente ha ancora in se stesso i princìpi di vita,

1. ll. pp.: Nella *Somma Teologica* a questo capitolo corrisponde un intero trattato, che, interrotto per la morte dell'Autore, fu integrato con le prime ventotto questioni del *Supplemento* (III, qq. 84-90; *Suppl.*, qq. 1-28). Questo è desunto dal commento di S. Tommaso alle *Sentenze*. — La breve sintesi della *Contra Gentiles* ha tuttavia una grande importanza, per la profondità di certe riflessioni fondamentali sull'argomento.

da cui in una qualche misura viene causata la sua guarigione. – Nella guarigione spirituale invece non può mai capitare che essa avvenga totalmente dall'interno: poiché nel *Terzo Libro* [c. 157] noi abbiamo dimostrato che l'uomo non può essere liberato dalla colpa, senza l'aiuto della grazia. Così pure non può essere che la guarigione spirituale venga totalmente dall'esterno: poiché non potrebbe restaurarsi la sanità dell'anima, senza che nell'uomo vengano causati dei moti ordinati di volontà. Perciò nel sacramento della penitenza la guarigione spirituale deve procedere dall'interno e dall'esterno. Il che avviene nel modo seguente.

Affinché uno venga guarito perfettamente da una malattia corporale, è necessario che venga liberato da tutti gli inconvenienti in cui era incorso per quella infermità. Perciò anche la guarigione della penitenza non sarebbe perfetta, se l'uomo non fosse sollevato da tutti i danni in cui era incorso col peccato. Ora, il primo danno che l'uomo incorre col peccato è il disordine dell'anima; in quanto l'anima si allontana dal bene incommutabile, ossia da Dio, per rivolgersi al peccato. Il secondo danno consiste nell'incorrere nel reato che l'obbliga alla pena; poiché, come abbiamo visto nel *Terzo Libro* [c. 140], qualsiasi colpa merita un castigo da parte di quel sovrano giustissimo che è Dio. Il terzo danno è una certa debilitazione del bene naturale: in quanto col peccato l'uomo si rende più proclive a peccare, e più restio nel fare il bene.

Perciò la prima cosa che si richiede nella penitenza è il riordinamento dell'anima; in modo che essa si converta, ossia si volga a Dio, e si allontani dal peccato, addolorandosi di quanto ha commesso e proponendo di non più commetterlo: il che rientra nella *contrizione*.

Ma questo riordinamento dell'anima non può esserci senza la grazia: poiché la nostra anima non può volgersi a Dio senza la carità, e la carità non si può avere senza la grazia, com'è evidente da quanto abbiamo già detto [lib. III, c. 151]. Perciò mediante la contrizione viene eliminata l'offesa di Dio, e si è liberati dal reato della pena eterna, che è incompatibile con la carità. Infatti non esiste pena eterna che per la separazione da Dio, al quale invece l'uomo viene ad unirsi con la grazia e con la carità. – Perciò questo riordinamento dell'anima che consiste nella contrizione, procede dall'interno, cioè dal libero arbitrio, però con l'aiuto della divina grazia.

Ma poiché sopra noi abbiamo dimostrato [c. 55] che il merito di Cristo immolatosi per il genere umano agisce nell'espiazione di tutti i peccati, affinché l'uomo venga guarito dal peccato si richiede che la sua anima non solo aderisca a Dio, ma anche a Gesù Cristo mediatore tra Dio e l'uomo, nel quale viene concessa la remissione di tutti i peccati. Infatti la salvezza o guarigione spirituale consiste nell'adesione dell'anima a Dio; ma questa salvezza non la possiamo conseguire che mediante il medico delle nostre anime, Gesù Cristo, « il quale salva il suo popolo dai loro peccati » [*Matt.*, I, 21]. – Ora, il merito di lui di per sé, è sufficiente a cancellare completamente tutti i peccati, « poiché egli è colui che toglie i peccati del mondo », come è detto in *Giov.*, I, 29; tuttavia non tutti conseguono perfettamente l'effetto di tale remissione, ma ciascuno nella misura in cui si unisce a Cristo sofferente per i nostri peccati.

E poiché nel battesimo la nostra unione a Cristo non è in base al nostro agire, ossia dall'interno, perché nessun essere genera se stesso; ma proviene da Cristo, « il quale ci rigenera nella speranza viva » [cfr. *I Piet.*, I, 3]; la remissione dei peccati viene fatta nel battesimo secondo la potenza stessa di Cristo il quale ci unisce a sé perfettamente e totalmente, così da togliere non solo la sozzura del peccato, ma qualsiasi reato di pena; eccetto accidentalmente in coloro i quali non conseguono l'effetto del sacramento, perché non vi si accostano con sincerità. – Invece in questa guarigione spirituale noi ci uniamo a Cristo mediante il nostro agire informato dalla divina grazia. Perciò non sempre conseguiamo con tale unione né totalmente, né tutti ugualmente l'effetto della remissione. Infatti la conversione dell'anima a Dio, la sua adesione al merito di Cristo e la detestazione del peccato possono essere così intense da conseguire perfettamente la remissione del peccato, non solo per la purificazione della colpa, ma anche per la remissione di tutta la pena. Questo però non sempre avviene. Ecco perché talora, pur essendo rimessa la colpa dalla contrizione, e pur essendo dissolto così il reato della pena eterna, come abbiamo detto, rimane l'obbligazione a qualche pena temporale, per soddisfare la giustizia di Dio, la quale ordina la pena in riparazione della colpa.

Ma poiché subire la pena per una colpa richiede un giudizio, è necessario che il penitente, il quale ricorre a Cristo per essere

guarito, attenda da Cristo il giudizio per la determinazione della pena: giudizio che Cristo offre mediante i suoi ministri, come offre gli altri sacramenti. Nessuno però può giudicare delle colpe che ignora. Perciò fu necessario istituire la *confessione*, quale seconda parte di questo sacramento, affinché la colpa del penitente venga a conoscenza del ministro di Cristo.

È dunque necessario che il ministro cui si fa la confessione abbia il potere di giudizio delegato da Cristo, « il quale è stato costituito giudice dei vivi e dei morti » [*Atti*, X, 42]. Ora, il potere giudiziario richiede due cose: la facoltà di conoscere la colpa, e il potere di assolvere o di condannare. E queste due facoltà sono chiamate « le due chiavi della Chiesa », e sono appunto la scienza per discernere e il potere di sciogliere e di legare, che il Signore affidò a S. Pietro con quelle parole (*Matt.*, XVI, 19): « A te darò le chiavi del regno dei cieli ». Frase che però non va intesa nel senso che l'affidò a S. Pietro in modo da avere lui solo tale potere, ma nel senso che da lui doveva derivare agli altri; altrimenti non si sarebbe provveduto a sufficienza alla salvezza dei fedeli.

Ora, queste chiavi ricevono la loro efficacia dalla passione di Cristo, mediante la quale questi ci aprì la porta del regno dei cieli. Perciò, come senza il battesimo, nel quale opera la passione di Cristo, non ci può essere salvezza per gli uomini, sia che esso si riceva realmente, sia che rimanga nel proposito e nel desiderio, « quando la necessità, non già il disprezzo, esclude il sacramento » [cfr. S. Agost., *De Bapt. contra Don.*, IV, c. 22]; così per coloro che peccano dopo il battesimo non ci può essere salvezza, se non si sottopongono alle chiavi della Chiesa, o confessandosi di fatto e sottomettendosi al giudizio dei ministri della Chiesa, o almeno avendone il proposito, per soddisfarlo al momento opportuno; perché, come dice S. Pietro (*Atti*, IV, 10, 12): « Non è stato dato agli uomini un altro nome in cui possano salvarsi, se non il nome del Signore nostro Gesù Cristo ».

Viene così escluso l'errore di certuni, i quali affermavano che l'uomo può conseguire il perdono dei peccati, senza la confessione e senza il proposito di confessarli[2]; ritenendo che i prelati della

2. S. Tommaso ha tratto dalle *Sentenze* di Pietro Lombardo la notizia circa l'esistenza di antichi sostenitori, per ora anonimi, di questa teoria, che sarà poi

Chiesa possano dispensare qualcuno dall'obbligo della confessione. Infatti i prelati della Chiesa non hanno la facoltà di « rendere inutili le chiavi della Chiesa » [*Decretum*, super can. 87, § 10, De Poenit., I], sulle quali si fonda tutto il loro potere. E neppure possono far sì che uno ottenga la remissione dei peccati senza i sacramenti, i quali derivano la loro virtù dalla passione di Cristo; perché questo appartiene solo a Cristo, istitutore di essi. Perciò, come i prelati della Chiesa non possono concedere che uno si salvi senza il battesimo, così non possono concedere che uno ottenga la remissione dei peccati senza la confessione e l'assoluzione.

Si deve però notare che come il battesimo ha una certa efficacia di rimettere i peccati anche prima di essere ricevuto di fatto, quando uno ha il proposito di riceverlo — sebbene dopo, quando si riceve di fatto, conferisca un effetto più completo sia nel conseguire la grazia che nel rimettere la colpa; mentre talora è nel conferimento stesso del battesimo che viene data la grazia, e viene rimessa solo allora la colpa, — così anche le chiavi della Chiesa in alcuni hanno efficacia prima che essi vi si sottomettano di fatto, se però hanno il proposito di sottoporvisi; tuttavia essi ottengono una grazia e una remissione più completa quando vi si sottopongono di fatto con la confessione, e col ricevere l'assoluzione. Ma niente impedisce che talora per virtù delle chiavi la grazia venga conferita a chi si confessa nell'atto dell'assoluzione in cui gli viene perdonata la colpa.

Ebbene, siccome nella confessione stessa e nell'assoluzione viene conferito un effetto più completo di grazia e di assoluzione a colui che già prima, per il buon proposito, aveva ottenuto sia l'una che l'altra, è evidente che per la virtù delle chiavi nell'assolvere, il ministro della Chiesa rimette parte della pena temporale di cui il penitente era rimasto debitore dopo la contrizione. Ma per quella parte che ne rimane egli obbliga il penitente: e l'adempimento di tale obbligazione si chiama *soddisfazione*, la quale costituisce la terza parte della penitenza. Con essa l'uomo viene liberato total-

abbracciata teoricamente dal protestantesimo, con la negazione della confessione auricolare. « Quibusdam visum est sufficere si soli Deo fiat confessio sine iudicio sacerdotali et confessione Ecclesiae... Dicunt enim quod si quis timens detergere culpam suam apud homines ne inde opprobrio habeatur vel alii suo exemplo ad peccandum accingantur, et ideo tacet homini et revelat Deo, consequitur veniam » (*Sent.*, IV, d. 17, c. 2).

mente dal reato o obbligo della pena, soddisfacendo la pena a lui dovuta; viene guarita la debilitazione nel bene naturale, per il fatto che l'uomo si astiene dal male e si abitua al bene: domando, cioè, la carne col digiuno perché sia soggetta allo spirito; e mediante l'elargizione di elemosine unendo a sé con i beni esterni il prossimo, dal quale si era separato con la colpa.

Perciò è evidente che il ministro della Chiesa mediante l'uso delle chiavi esercita un giudizio. Ma il giudizio non viene affidato a nessuno, se non sui propri sudditi. Quindi è chiaro che ogni sacerdote ha la facoltà di assolvere dai peccati non qualsiasi fedele, come alcuni pretendono, ma soltanto quei fedeli su cui ha ricevuto il potere.

Capitolo LXXIII
IL SACRAMENTO DELL'ESTREMA UNZIONE[1]

Essendo il corpo lo strumento dell'anima, ed essendo lo strumento ad uso dell'agente principale, è necessario che la disposizione dello strumento sia adatta all'agente principale. Perciò il corpo ha le disposizioni richieste dall'anima. Dall'infermità quindi dell'anima, che è il peccato, talora deriva al corpo per disposizione divina, una infermità corporale. E quest'ultima talora è utile alla salvezza dell'anima: in quanto uno sopporta l'infermità corporale con umiltà e pazienza: ed essa gli viene computata quale pena satisfattoria. Ma talora essa è un impedimento del bene spirituale, in quanto l'infermità corporale impedisce l'esercizio delle virtù. Perciò era conveniente che contro il peccato venisse applicata una medicina spirituale in quanto esso è occasione dell'infermità corporale, quando questa impedisce l'opera della salvezza. E a questo è ordinato appunto il sacramento dell'Estrema Unzione, di cui così si parla in *Giac.*, V, 14-15: «C'è qualche malato tra voi? Chiami i presbiteri della Chiesa, che preghino su di lui, ungendolo con l'olio nel nome del Signore; e la preghiera della fede sanerà l'infermo».

1. Dell'*Estrema Unzione*, o *Olio degli infermi*, l'Autore aveva trattato ampiamente nel *Commento alle Sentenze* (cfr. *Sent.*, IV, d. 23, qq. 1, 2), che fornì tutto il materiale per il supplemento della *Somma Teologica* (cfr. *Suppl.*, qq. 28-33).

Né pregiudica la virtù del sacramento il fatto che talora gli infermi cui viene amministrato non vengono per niente guariti dall'infermità corporale, anche se si tratta di persone che lo ricevono degnamente; perché talora la guarigione corporale, anche per chi riceve degnamente questo sacramento, non è utile alla salute spirituale. E tuttavia essi non lo ricevono inutilmente, anche se non ne segue la guarigione corporale; poiché questo sacramento, essendo diretto contro l'infermità del corpo in quanto questa deriva dal peccato, è evidente che esso agisce anche contro le altre conseguenze del peccato che sono l'inclinazione al male e la difficoltà nel compiere il bene. Su di esse anzi agisce tanto maggiormente, quanto tali infermità sono più vicine al peccato che le infermità corporali. Ora, le suddette infermità spirituali devono essere guarite dalla penitenza, in quanto il penitente mediante gli atti di virtù compiuti nella soddisfazione viene distolto dal male e disposto al bene. Ma siccome l'uomo non cura perfettamente in se stesso tali difetti, o per negligenza o per le varie occupazioni della vita, o per la brevità del tempo, è stato salutarmente provvisto per lui che tale cura venga completata mediante questo sacramento, con la liberazione della pena temporale, in modo che in lui non rimanga niente, al momento del distacco dell'anima dal corpo, che possa impedirgli il conseguimento della gloria. Ecco perché S. Giacomo aggiunge: « E il Signore lo risolleverà ». – Inoltre capita che l'uomo non abbia coscenza o memoria di tutti i peccati commessi, da potersene singolarmente purificare mediante la penitenza. E poi ci sono i peccati quotidiani, quasi inevitabili nella vita presente, e dai quali l'uomo deve essere purificato con questo sacramento alla sua partenza da questo mondo, affinché non si riscontri in lui nulla di incompatibile con il possesso della gloria. Ed ecco perché S. Giacomo aggiunge, che « se si troverà nei peccati, essi saranno rimessi ».

Perciò è evidente che questo sacramento è l'ultimo, e in un certo senso completa tutto il processo di guarigione spirituale, col quale l'uomo viene preparato a ricevere la gloria. E per questo viene chiamato *Estrema Unzione* [2].

2. Il Concilio Vaticano II (1962-1965) ha preferito la denominazione *Unzione degli infermi*, ed ha promulgato in proposito le disposizioni seguenti: « L'*Estrema Unzione*, che può essere chiamata anche, e meglio, *Unzione degli infermi*, non è il sacramento di

Da ciò risulta evidente che questo sacramento non si può amministrare a qualsiasi infermo, ma a quelli soltanto che per l'infermità sembrano prossimi alla fine. – Questi però, se poi guariscono, possono ricevere di nuovo questo sacramento, se arrivano a uno stato consimile. Poiché l'unzione di questo sacramento non mira a consacrare, come l'unzione della cresima, l'abluzione del battesimo, e certe altre unzioni, le quali non si possono mai reiterare perché la consacrazione dura per sempre, per l'efficacia della virtù divina che consacra. Invece l'unzione di questo sacramento è ordinata a guarire: ora, la medicina che guarisce deve essere usata tante volte quante volte si riproduce la malattia.

Alcuni però, pur essendo prossimi alla morte, com'è evidente nel caso dei condannati alla pena capitale, e quindi nel bisogno di ottenere gli effetti spirituali di questo sacramento, non possono riceverlo se non sono infermi: poiché esso viene amministrato sotto forma di una medicina corporale, che si addice solo a chi è corporalmente infermo. Infatti nei sacramenti si deve rispettare il loro simbolismo. Perciò come nel battesimo si richiede il lavaggio del corpo, così in questo sacramento si richiede la medicazione di un corpo malato. E per questo l'olio è speciale materia di questo sacramento: perché serve a guarire corporalmente mitigando il dolore; come l'acqua, che lava corporalmente, è la materia del sacramento nel quale appunto si produce un lavacro spirituale.

Da ciò risulta pure evidente che, come la medicina corporale va applicata agli organi che sono all'origine della malattia, così quest'unzione viene applicata a quelle parti del corpo da cui deriva la malattia del peccato, quali sono gli organi dei sensi, le mani e i piedi con cui si compiono le opere peccaminose, e, secondo la consuetudine di alcune Chiese, le reni, in cui specialmente risiede lo stimolo della libidine.

Siccome poi mediante questo sacramento vengono rimessi i peccati; e i peccati, d'altra parte, non vengono rimessi che mediante la

coloro soltanto che sono in fin di vita. Perciò il tempo opportuno per riceverla ha certamente inizio già quando il fedele, per malattia o per vecchiaia, incomincia ad essere in pericolo di morte... – Il numero delle unzioni va riveduto tenendo conto delle diverse situazioni, e le orazioni che accompagnano il rito dell'Unzione degli infermi siano adattate in modo da rispondere alle diverse condizioni dei malati che ricevono il Sacramento» (Cost. *Sacrosanctum Conc.*, nn. 73, 75).

grazia, è evidente che in questo sacramento viene conferita la grazia.

Ma amministrare le cose per cui viene conferita all'anima la grazia illuminante, spetta solo ai sacerdoti, il cui ordine, come si esprime Dionigi, è illuminativo [*De Eccl. Hier.*, c. 5, §§ 6, 7]. - Però, per questo sacramento non si richiede il vescovo; poiché in esso non viene conferita un'eccellenza di stato, come in quelli di cui è ministro il vescovo.

Tuttavia siccome questo sacramento ha l'effetto di una perfetta medicazione, in cui si richiede abbondanza di grazia, a questo sacramento si addice la presenza di più sacerdoti, e l'intervento della preghiera di tutta la Chiesa per assicurarne l'effetto. Di qui le parole di S. Giacomo: « Chiami i presbiteri della Chiesa, e la preghiera della fede guarirà l'infermo ». Però se non è presente che un solo sacerdote, è chiaro che egli amministra questo sacramento in virtù di tutta la Chiesa di cui è ministro, e che egli rappresenta.

Tuttavia l'effetto di questo sacramento può essere impedito dalle cattive disposizioni di chi lo riceve, come capita in tutti gli altri sacramenti.

CAPITOLO LXXIV

IL SACRAMENTO DELL'ORDINE [1]

È chiaro però da quanto abbiamo già detto, che in tutti i sacramenti di cui abbiamo trattato sopra, viene conferita la grazia sotto il simbolo di cose visibili. Ora, è certo che ogni azione deve essere proporzionata alla sua causa agente. Perciò l'amministrazione di codesti sacramenti deve essere compiuta da uomini visibili, in possesso di una virtù spirituale. L'amministrazione dei sacramenti quindi non si addice agli angeli, ma a uomini vestiti di una carne visibile.

1. Pietro Lombardo aveva dedicato all'Ordine Sacro le dd. 24 e 25 del Quarto Libro, che S. Tommaso aveva commentato come gli altri maestri suoi contemporanei, sviluppando un vero e proprio trattato, che pensava di riordinare più organicamente nella *Somma Teologica*. Rimasta incompiuta quest'ultima per la sua morte prematura, l'impresa fu tentata, con quei testi del commento giovanile tomistico, da un ignoto compilatore. Il luogo parallelo corrispondente di questo capitolo possiamo dunque così segnalarlo approssimativamente nel *Supplemento*: q. 34, aa. 1-5.

Infatti l'Apostolo scrive: « Ogni pontefice, preso di mezzo agli uomini, è incaricato a favore degli uomini per le cose che riguardano Dio » (*Ebr.*, V, 1).

La ragione di ciò si può anche desumere da un'altra considerazione. L'istituzione infatti dei sacramenti deriva da Cristo; poiché, come dice l'Apostolo in *Efes.*, V, 25, 26, « Cristo ha amato la Chiesa e per essa egli ha dato se stesso, al fine di santificarla, mondandola con il lavacro dell'acqua mediante la parola di vita ». È noto inoltre che Cristo ha istituito il sacramento del suo corpo e del suo sangue nell'ultima Cena, comandando di ripeterlo. E questi sono i principali sacramenti. Perciò, siccome Cristo doveva sottrarre alla Chiesa la propria presenza, era necessario che costituisse altri come suoi ministri, perché dispensassero ai fedeli i sacramenti, come accennano quelle parole dell'Apostolo in *I Cor.*, IV, 1: « Ognuno ci consideri come ministri di Cristo e dispensatori dei misteri di Dio ». Per questo egli incaricò i discepoli di consacrare il suo corpo e il suo sangue, dicendo: « Fate questo in memoria di me » [*Luc.*, XXII, 19]; e conferì loro il potere di rimettere i peccati: « A coloro cui rimetterete i peccati, saranno rimessi » (*Giov.*, XX, 23); inoltre impose loro il compito di insegnare e di battezzare con quelle parole: « Andate, ammaestrate tutte le genti, battezzandole » (*Matt.*, XXVIII, 19). – Ora, il ministro sta al suo superiore come lo strumento sta all'agente principale: poiché, come lo strumento è mosso dall'agente per produrre qualcosa, così il ministro è mosso dal comando del suo superiore per eseguire qualche mansione. Ebbene, lo strumento deve essere proporzionato all'agente corrispettivo. Perciò, anche i ministri di Cristo devono essere conformi a Cristo. Ora, Cristo, in quanto Signore, ha operato la nostra salvezza con il suo potere e la sua virtù, essendo egli Dio e uomo: in modo da soffrire in quanto uomo per la nostra redenzione; e da rendere salvifica per noi la sua sofferenza in quanto Dio. Quindi è necessario che anche i ministri di Cristo siano uomini, e insieme partecipino qualcosa della divinità di lui mediante un potere spirituale: poiché anche lo strumento partecipa in qualche modo la virtù dell'agente principale. A questo potere l'Apostolo accenna in *II Cor.*, XIII, 10, dicendo che « il Signore gli aveva concesso il potere per edificare e non per distruggere ».

Ma non si deve pensare che questo potere sia stato dato da Cristo ai discepoli in modo da non poter essere da loro trasmesso ad altri: poiché fu loro concesso « per l'edificazione della Chiesa », come si esprime l'Apostolo. Perciò questo potere deve perpetuarsi, fino a che è necessario che venga edificata la Chiesa. Ebbene, questo dopo la morte dei discepoli di Cristo è necessario fino alla fine del mondo. Quindi ai discepoli di Cristo tale potere fu dato per essere trasmesso ad altri. Infatti il Signore si rivolgeva ad essi in rappresentanza di tutti gli altri fedeli: « Quel che dico a voi, lo dico a tutti » (*Marc.*, XIII, 37). Inoltre il Signore ha detto ai discepoli: « Ecco, io sono con voi fino alla fine del mondo » (*Matt.*, XXVIII, 20).

Perciò, siccome questo potere spirituale dei ministri della Chiesa deriva da Cristo, e d'altra parte gli effetti che in noi derivano da Cristo vengono compiuti mediante determinati segni sensibili, com'è evidente da quanto precede, era necessario che anche questo potere spirituale venisse trasmesso mediante alcuni segni sensibili. Tali sono appunto determinate formule verbali e determinati atti, quali l'imposizione delle mani, l'unzione, la consegna del libro e del calice, o altre cose del genere, che si riferiscono all'esercizio di un potere spirituale. Ma quando qualcosa di spirituale viene consegnato con un segno corporale si parla di sacramento. Perciò è evidente che nel conferimento di un potere spirituale si compie un sacramento, il quale è denominato *sacramento dell'Ordine.*

È conforme però alla liberalità divina, che a colui che riceve il potere per compiere una data cosa, venga conferito pure quanto è richiesto per esercitare convenientemente codeste sue funzioni. Ora, l'amministrazione dei sacramenti, cui è ordinato il potere spirituale, non può esercitarsi in modo conveniente, senza che uno sia aiutato dalla grazia di Dio. Dunque in questo sacramento viene conferita la grazia, come negli altri sacramenti.

Ma siccome la potestà di Ordine è ordinata all'amministrazione dei sacramenti; e d'altra parte tra tutti i sacramenti, come abbiamo già visto, l'Eucaristia è il più nobile e come il coronamento degli altri, bisogna che il potere di Ordine sia considerato soprattutto in rapporto a questo sacramento, poiché « ogni cosa viene denominata dal fine » [*De Anima*, II, c. 4].

Evidentemente però spetta alla medesima virtù conferire una determinata perfezione e preparare la materia a tale conferimento: il fuoco, p. es., possiede la virtù, sia di trasfondere la sua forma in un altro soggetto, sia di disporre la materia a ricevere codesta forma. Perciò, siccome il potere di Ordine si estende a consacrare il corpo di Cristo e a distribuirlo ai fedeli, è necessario che si estenda pure a rendere i fedeli adatti a ricevere codesto sacramento. Ma un fedele è reso capace e adatto alla percezione di questo sacramento col purificarsi dal peccato: poiché altrimenti non può unirsi spiritualmente a Cristo, al quale si unisce col ricevere questo sacramento. Dunque è necessario che il potere di Ordine si stenda alla remissione dei peccati, mediante l'amministrazione di quei sacramenti che sono ordinati a tale scopo, quali il Battesimo e la Penitenza, com'è chiaro dalle cose già dette [cc. 59, 62]. Ecco perché il Signore diede ai suoi discepoli, cui aveva affidato, come abbiamo detto, la consacrazione del suo corpo, anche il potere di rimettere i peccati. Tale potere viene indicato dalle « chiavi » che il Signore consegnò a Pietro con quelle parole: « A te darò le chiavi del regno dei cieli » (*Matt.*, XVI, 19). Infatti per ognuno il cielo si chiude e si apre per il fatto che egli è soggetto al peccato, oppure viene purificato dal peccato. Per questo l'esercizio di queste chiavi viene descritto con i termini « legare e sciogliere », appunto in riferimento al peccato. Ma di codeste chiavi abbiamo già parlato in precedenza [c. 62].

Capitolo LXXV
DISTINZIONE DEI VARI ORDINI [1]

Si deve notare che un potere ordinato a un effetto principale è fatto per avere sotto di sé dei poteri inferiori al suo servizio. Il che appare manifestamente nelle arti: all'arte infatti cui spetta introdurre una data forma artificiale sono soggette le arti che dispongono la materia; a sua volta quella che introduce la forma è sottoposta all'arte cui spetta il fine del manufatto; e quella che è ordinata a un fine immediato è soggetta a quella cui spetta il fine ultimo. L'arte, p. es., del tagliaboschi è a servizio dell'arte cantieristica; questa è a servizio dell'arte nautica; che a sua volta è a servizio

1. II. pp.: *Suppl.*, q. 36, aa. 1-4; ossia *Sent.*, IV, d. 24, q. 2, a. 1, qcc. 1-3; a. 2.

della mercatura o dell'arte militare, o di altre consimili, in quanto la navigazione può essere ordinata a diversi fini. Ora, siccome la potestà dell'Ordine è ordinata principalmente a consacrare ed amministrare il corpo di Cristo, e a purificare i fedeli dai peccati, è necessario che ci sia un ordine principale il cui potere si estenda a questo in maniera preminente, e questo è l'*Ordine sacerdotale*; gli altri ordini invece che sono ad esso subordinati nel disporre in qualche modo la materia sono gli *ordini dei ministri*. E poiché il potere sacerdotale si estende a due cose, come abbiamo detto [c. 74], cioè a consacrare il corpo di Cristo e a rendere idonei i fedeli a ricevere l'Eucaristia con l'assoluzione dei peccati; è necessario che gli ordini inferiori siano a suo servizio in entrambi codesti compiti, o almeno in uno di essi. È chiaro poi che tra gli ordini inferiori uno è superiore all'altro nella misura in cui aiuta l'ordine sacerdotale in compiti, o più numerosi, o più nobili.

Perciò gli ordini più bassi aiutano l'ordine sacerdotale solo nel preparare il popolo: gli *Ostiari*, cioè, nell'allontanare gli increduli dall'assemblea dei fedeli; i *Lettori* nell'istruire i catecumeni sui rudimenti della fede, e per questo è loro assegnato l'ufficio di leggere la Scrittura del Vecchio Testamento; gli *Esorcisti* nel purificare coloro che sono già istruiti, ma che sono in qualche modo impediti dai demoni di ricevere i sacramenti.

Gli Ordini più alti invece aiutano l'ordine sacerdotale e nella preparazione del popolo e nella celebrazione del sacramento. Infatti agli *Accoliti* è affidato il ministero circa i vasi non sacri in cui si prepara la materia del sacramento: ecco perché nell'ordinazione vengono loro consegnate le ampolline. Ai *Suddiaconi* è invece affidato il ministero circa i vasi sacri, e circa la disposizione della materia non ancora consacrata. Finalmente ai *Diaconi* è affidato un certo ministero sopra la materia già consacrata, in quanto essi distribuiscono ai fedeli il sangue di Cristo. Perciò questi tre ordini, cioè dei sacerdoti, diaconi e suddiaconi, sono detti *sacri*, perché ricevono un ministero sopra delle cose sacre. – Inoltre gli ordini più alti hanno dei compiti anche nella preparazione del popolo. Infatti ai Diaconi è affidato l'insegnamento del Vangelo; ai Suddiaconi quello degli Apostoli; e agli accoliti è affidato il compito di curare quanto richiede la solenne proclamazione dell'uno e dell'altro insegnamento, ossia portare i candelabri e compiere altre simili cerimonie.

Capitolo LXXVI

IL POTERE DEI VESCOVI E QUELLO DEL SOMMO PONTEFICE[1]

1. Siccome il conferimento di questi ordini viene effettuato con un sacramento [cfr. c. 74], e, d'altra parte, siccome i sacramenti vanno amministrati dai ministri della Chiesa, è necessario che ci sia nella Chiesa un ministero dal potere più alto, il quale, conferisca il sacramento dell'Ordine[2]. Tale è appunto il potere episcopale, il quale, sebbene quanto alla consacrazione del corpo di Cristo non sia superiore al potere sacerdotale, tuttavia lo supera nelle mansioni relative ai fedeli. Infatti lo stesso potere sacerdotale deriva da quello episcopale; cosicché quanto c'è di più sublime nel ministero circa il popolo fedele viene riservato ai vescovi, dalla cui autorità deriva ai sacerdoti stessi quanto loro viene demandato. Ecco perché, nelle funzioni che svolgono, i sacerdoti si servono di cose consacrate dai vescovi: nella consacrazione dell'Eucarestia, p. es., si servono del calice, dell'altare e dei corporali consacrati dai vescovi. Perciò è evidente che la guida suprema del popolo fedele spetta alla dignità episcopale.

2. È chiaro però che sebbene i popoli si distinguano in varie diocesi e stati, tuttavia, come unica è la Chiesa, così unico deve essere il popolo cristiano. Perciò come per ogni popolo particolare di una data Chiesa si richiede un vescovo, che ne sia il capo; così per tutto il popolo cristiano si richiede uno che sia il capo di tutta la Chiesa.

3. Per l'unità della Chiesa si richiede che tutti i fedeli siano concordi nella fede; poiché dalla diversità delle sentenze la Chiesa sarebbe divisa, se non venisse conservata mediante la sentenza di uno solo. Perciò per conservare l'unità della Chiesa si richiede che ci sia uno il quale presieda a tutta la Chiesa. Ora, è evidente che Cristo nelle cose necessarie non ha mancato di provvedere alla Chiesa, che

1. Il. pp.: *a*) per il potere dei vescovi, vedi *Suppl.*, q. 40, aa. 4, 5 (ossia *Sent.*, IV, d. 24, q. 3, a. 2, qcc. 1, 2); *b*) per il potere del Sommo Pontefice, vedi II-II, q. 1, a. 10; *Suppl.*, q. 40, a. 6 (ossia *Sent.*, IV, d. 24, q. 3, a. 2, qc. 3); *Contra Err. Grecorum*, II, cc. 32-36; *In Matth.*, c. 16.

2. S. Tommaso al pari dei teologi suoi contemporanei, pur riconoscendo ai vescovi un potere superiore, non ammetteva che l'episcopato fosse un ordine distinto dal sacerdozio (cfr. *Somma Ital.*, vol. XXX, pp. 207-211).

egli ha amato, e per la quale ha sparso il proprio sangue; poiché già per la Sinagoga era stato detto dal Signore: « Che cosa dovevo fare di più per la mia vigna, e io non l'ho fatto? » (*Is.*, V, 4). Dunque non si può dubitare che si debba a una disposizione di Cristo il governo di tutta la Chiesa da parte di un solo capo.

4. Nessuno può mettere in dubbio che il regime della Chiesa sia ordinato ottimamente, essendo stato imposto da colui « per il quale i re regnano e i legislatori fanno leggi giuste » [*Prov.*, VIII, 15]. Ora, il miglior governo di un popolo è quello che dipende da un unico capo: il che si rileva dal fine della società, che è la pace; poiché la pace e l'unità dei sudditi è il fine di chi governa. Ebbene, per l'unità è una causa più indicata un capo solo che molti. Perciò è evidente che il governo della Chiesa deve essere disposto in modo che sia uno solo a presiedere su tutta la Chiesa.

5. La Chiesa militante è fatta a somiglianza di quella trionfante: infatti nell'Apocalisse S. Giovanni « vide Gerusalemme che discendeva dal cielo » [*Apoc.*, XXI, 2]; e a Mosé fu detto di « fare tutto secondo il modello che gli era stato mostrato sul monte » [*Es.*, XXV, 40; XXVI, 30]. Ora, nella Chiesa trionfante presiede uno solo, il quale presiede pure a tutto l'universo, cioè Dio; poiché, com'è detto in *Apoc.*, XXI, 3: « Essi saranno suo popolo, e Dio stesso in mezzo a loro sarà il loro Dio ». Dunque, anche nella Chiesa militante ci dev'essere uno che presiede su tutti.

Ecco perché in Osea (I, 11) si legge: « Si aduneranno i Figli di Giuda e i figli d'Israele e si eleggeranno un unico capo ». E il Signore afferma in Giov. X, 16: « Si farà un solo ovile sotto un solo pastore ».

Se uno replicasse che l'unico capo e pastore è Cristo, il quale è lo sposo dell'unica Chiesa, la sua osservazione non sarebbe adeguata. È chiaro infatti che è Cristo medesimo a compiere tutti i sacramenti della Chiesa: è lui che battezza; lui che rimette i peccati; è lui il vero sacerdote che si è immolato sull'ara della croce, e per la virtù di lui il suo corpo viene consacrato ogni giorno sull'altare; e tuttavia, perché corporalmente non doveva rimanere con tutti i fedeli, elesse dei ministri per dispensare codesti sacramenti ai fedeli, come sopra abbiamo visto [c. 74]. Quindi per lo stesso motivo, cioè perché stava per sottrarre alla Chiesa la sua presenza corporale, era necessario che affidasse a qualcuno di aver cura della Chiesa universale in sua

vece. Ecco perché egli disse a Pietro prima della sua ascensione: « Pasci le mie pecore » [*Giov.*, XXVII, 17]; e prima della passione gli aveva detto: « Tu, una volta ravveduto, conferma i tuoi fratelli » (*Luc.*, XXII, 32); e a lui solo aveva fatto la promessa: « A te darò le chiavi del regno dei cieli » [*Matt.*, XVI, 19]; per mostrare che il potere delle chiavi doveva derivare agli altri da Pietro, allo scopo di conservare l'unità della Chiesa.

Né si può dire che, pur avendo egli dato a Pietro questa dignità, che essa non sia derivata ai suoi successori. È evidente infatti che Cristo ha istituito la Chiesa perché durasse fino alla fine del mondo, secondo la profezia di Isaia IX, 7: « Egli siederà sul trono di David, e possiederà il suo regno per consolidarlo e rafforzarlo nel giudizio e nella giustizia da ora in poi, per sempre ». È chiaro quindi che Cristo istituì ministri i discepoli suoi contemporanei, affinché il loro potere si trasmettesse ai posteri per il bene della Chiesa fino alla fine del mondo; soprattutto tenendo presenti queste sue parole: « Ecco, io sono con voi [tutti i giorni] fino alla fine del mondo » [*Matt.*, XXVIII, 20].

Viene così confutato l'errore presuntuoso di certuni, i quali cercarono di sottrarsi dall'obbedienza e dalla sottomissione a Pietro; non volendo riconoscere il Romano Pontefice suo successore, quale pastore della Chiesa universale [3].

Capitolo LXXVII

I CATTIVI MINISTRI NON PERDONO IL POTERE DI AMMINISTRARE I SACRAMENTI [1]

1. Da quanto precede è evidente che i ministri della Chiesa nel ricevere l'Ordine ricevono da Dio il potere di amministrare i sacramenti ai fedeli. Ora, quello che un essere acquista con la consacrazione rimane in esso per sempre: per questo nessuna cosa consacrata viene riconsacrata. Dunque il potere di Ordine rimane in perpetuo nei ministri della Chiesa. Quindi non viene tolto dal peccato. Perciò

3. Questi « presuntuosi » erano per l'Autore i Greci Scismatici, come sappiamo da lui stesso (cfr. *Contra Err. Graecorum*, II, c. 32).

1. ll. pp.: III, q. 64, aa. 5, 6, 9; *Sent.*, IV, d. 5, q. 2, a. 2, qcc. 1, 2; d. 7, q. 3, a. 1, qc. 1, ad 2; *Hebr.*, c. 7, lect. 2.

i sacramenti della Chiesa possono essere conferiti anche dai peccatori e dai cattivi, purché abbiano ricevuto l'Ordine.

2. Nessuno ha la capacità di compiere cose che superano le sue facoltà, se non ne riceve il potere da altri. Ciò è evidente sia nell'ordine fisico, che nell'ordine civile: poiché l'acqua non può scaldare se non ne riceve la virtù dal fuoco; e il governatore non può imporsi ai cittadini se non per i poteri ricevuti dal re. Ora, le funzioni che si esercitano nei sacramenti sono superiori alla capacità umana, com'è evidente da ciò che precede [cfr. c. 74]. Dunque nessuno può amministrare i sacramenti, per quanto buono egli sia, se non ne ha ricevuto il potere. Ora, la bontà dell'uomo ha come suo contrario la cattiveria e il peccato. Perciò, colui che ha ricevuto il potere di amministrare i sacramenti non può essere impedito dal peccato.

3. Un uomo è detto buono o cattivo in base alla virtù o al vizio, che sono abiti operativi. Ora, l'abito differisce dalla potenza proprio in questo, che per la potenza siamo capaci di fare qualche cosa, mentre per l'abito né riceviamo né perdiamo tale capacità, ma acquistiamo o perdiamo l'attitudine a far bene o male le cose di cui siamo capaci. Quindi con gli abiti [buoni o cattivi] non ci viene tolta nessuna facoltà: ma con l'abito acquistiamo l'attitudine a compiere qualcosa bene o male. Perciò per il fatto che uno è buono o cattivo, non acquista e non perde la facoltà di amministrare i sacramenti, ma è reso idoneo o non idoneo ad amministrarli bene.

4. Chi agisce in virtù di un altro non dà al paziente la somiglianza propria, ma quella dell'agente principale: la casa, p. es., non prende la somiglianza degli strumenti di chi la fabbrica, bensì quella della sua arte. Ora, nei sacramenti i ministri della Chiesa non agiscono per virtù propria, ma per la virtù di Cristo, di cui sta scritto: « È lui che battezza » (*Giov.*, I, 33). Per questo si dice che i ministri agiscono come strumenti: poiché il ministro è come « uno strumento animato » [cfr. *Polit.*, I, c. 2]. Perciò la cattiveria dei ministri non impedisce che i fedeli ricevano da Cristo la salvezza.

5. Della bontà o cattiveria di un altro uomo nessun uomo può giudicare: poiché questo è solo di Dio, che scruta i cuori. Quindi se la cattiveria del ministro potesse impedire l'effetto del sacramento, l'uomo non potrebbe mai avere la sicurezza della propria salute, e la sua coscienza non sarebbe mai libera dal peccato. Inoltre non è ammissibile che uno riponga la speranza della propria salvezza nella

bontà di un puro uomo; poiché sta scritto: « Maledetto l'uomo che confida nell'uomo » (*Ger.*, XVII, 5). Ora, se uno sperasse di conseguire la salvezza dai sacramenti, solo se amministrati da un ministro buono, mostrerebbe di riporre in qualche modo la speranza della sua salvezza nell'uomo. Perciò, affinché riponiamo la speranza della nostra salvezza in Cristo, il quale è Dio e uomo, dobbiamo credere che i sacramenti sono salutari per la virtù di Cristo, sia che vengano amministrati da buoni o da cattivi ministri.

6. Ciò risulta anche dal fatto che il Signore ci insegna a ubbidire anche ai cattivi prelati, di cui però non dobbiamo imitare le opere; si legge infatti in *Matt.*, XXIII, 2-3: « Sopra la cattedra di Mosè si sono assisi gli Scribi e i Farisei. Osservate dunque e fate quanto vi dicono; non imitate però le opere ». Orbene, a coloro che hanno ricevuto il ministero da Cristo si deve maggiore obbedienza che per riguardo alla cattedra di Mosè. Quindi si deve sottostare ai cattivi ministri. Ma questo non sarebbe giustificato, qualora in essi non rimanesse il potere di Ordine, che esige tale obbedienza. Dunque anche i cattivi hanno il potere di amministrare i sacramenti.

Viene così confutato l'errore di coloro i quali affermano che tutti i buoni hanno la facoltà di amministrare i sacramenti, mentre ne sono privi tutti i cattivi[2].

Capitolo LXXVIII
IL SACRAMENTO DEL MATRIMONIO[1]

Sebbene gli uomini mediante i sacramenti siano reintegrati nella grazia, non lo sono però nell'immortalità: e sopra ne abbiamo indicati i motivi [c. 55]. Ora, gli esseri corruttibili non possono perpe-

2. L'Autore accenna ai Donatisti e ad altre antiche sette, che nel loro rigorismo negavano la validità del battesimo amministrato dagli eretici, dagli scismatici e da altri ministri in istato di peccato, e che erano già state confutate da S. Agostino (cfr. *In Ioann. Evangelium*, tract. 5); ma nelle sue parole si allude pure ai Valdesi (cfr. Denz.-S., 796); i quali, per primi nell'epoca medievale, avevano ripreso questa concezione rigorista.

1. Il. pp.: vedi sopra, lib. III, c. 122; II-II, q. 153, aa. 2, 3; q. 154, a. 2. – Nel *Supplemento* troviamo un trattato intero sull'argomento (cfr. *Suppl.*, qq. 41-63), il quale deriva dal commento alle *Sentenze* (cfr. *Sent.*, IV, dd. 26-42). Nell'edizione italiana della *Somma Teologica* codesto trattato corrisponde al volume XXXI (Firenze, Ed. Salani, 1972).

tuarsi che mediante la generazione. Perciò, siccome il popolo dei credenti doveva perpetuarsi fino alla fine del mondo, era necessario che ciò avvenisse con la generazione, mediante la quale viene perpetuata la specie umana.

Si deve però notare che quando qualcosa è ordinato a diversi fini, richiede anche princìpi diversi che lo dirigano al fine: poiché il fine è proporzionato alla causa agente. Ebbene, la generazione umana è ordinata a più scopi, e cioè: a perpetuare la specie; a perpetuare un bene politico, ossia a perpetuare la popolazione di uno stato; ed è ordinata a perpetuare la Chiesa, la quale consiste nell'unione dei fedeli. Perciò è necessario che codesta generazione sia guidata da vari princìpi. – Cosicché in quanto essa è ordinata al bene della natura, che è la perpetuità della specie, è guidata al fine dalla natura, che inclina a codesto fine: e in tal senso [il matrimonio] è denominato un compito naturale. – In quanto invece esso è ordinato al bene politico, sottostà alle leggi civili. – E in quanto è ordinato al bene della Chiesa, deve sottostare alla gerarchia ecclesiastica. Ma le cose che vengono dispensate al popolo dai ministri della Chiesa si dicono sacramenti. Perciò, il matrimonio, in quanto consiste nell'unione di un uomo e di una donna i quali intendono generare ed educare la prole al culto di Dio, è un sacramento della Chiesa. Ecco perché i ministri della Chiesa impartiscono una benedizione agli sposi.

E come negli altri sacramenti col rito esterno viene indicato qualcosa di spirituale, così in questo sacramento mediante l'unione dell'uomo e della donna viene rappresentata l'unione di Cristo e della Chiesa, come accennano le parole dell'Apostolo in *Efes.*, V, 32: «Questo sacramento è grande: dico per riguardo a Cristo e alla Chiesa».

E poiché i sacramenti producono ciò che significano, si deve credere che con questo sacramento agli sposi viene conferita la grazia, mediante la quale appartengono all'unione di Cristo e della Chiesa: grazia che è loro sommamente necessaria, per attendere alle cose carnali e terrestri in modo da non separarsi da Cristo e dalla Chiesa.

Siccome però l'unione dell'uomo e della donna, esprime l'unione di Cristo con la Chiesa, è necessario che la figura corrisponda alla cosa significata. Ora, l'unione di Cristo con la Chiesa è l'unione indissolubile di uno solo con una sola; poiché unica è la Chiesa, secondo l'espressione biblica: «Unica è la mia colomba, la mia

diletta » (*Cant.*, VI, 8); né Cristo si separerà mai dalla sua Chiesa avendo detto egli stesso: « Ecco, io sono con voi fino alla fine del mondo » (*Matt.*, XXVIII, 20); e altrove si legge: « Saremo sempre col Signore » (*I Tess.*, IV, 17). Dunque è necessario che il matrimonio, in quanto sacramento della Chiesa, sia monogamico e indissolubile. E ciò rientra nella fedeltà con la quale l'uomo e la donna si obbligano reciprocamente.

Tre sono quindi i beni del matrimonio quale sacramento della Chiesa: la *prole*, da accogliere ed educare nel culto di Dio; la *fedeltà*, per cui un solo uomo è vincolato a una sola donna; e il *sacramento*, in quanto la sua indissolubilità è il simbolo dell'unione di Cristo e della Chiesa.

Gli altri aspetti che vanno considerati nel matrimonio li abbiamo già esaminati nel *Terzo Libro* [cc. 122 ss.].

CAPITOLO LXXIX

PER OPERA DI CRISTO DOVRÀ ESSERCI LA RESURREZIONE DEI CORPI[1]

Sopra [cc. 50, 54] noi abbiamo dimostrato che Cristo ci ha liberati dai danni procuratici dal peccato del primo uomo. Ora, questi peccando non solo ci ha procurato il peccato, ma anche la morte, che è la pena del peccato, secondo le parole dell'Apostolo: « A cagione di un uomo è entrato nel mondo il peccato, e col peccato la morte » (*Rom.*, V, 12). Perciò è necessario che noi siamo liberati da entrambi codesti mali, ossia dal peccato e dalla morte, per opera di Cristo. Ecco perché l'Apostolo aggiunge: « Se per il delitto di uno solo ha regnato la morte, molto più regneranno nella vita mediante il solo

1. Inizia con questo capitolo il trattato sui *novissimi*, che conclude l'Opera (cc. 79-97). L'importanza di questi ultimi capitoli cresce per il fatto che l'Autore ha tracciato in essi l'ultima sintesi personale sull'argomento, non avendo potuto completare la *Somma Teologica*. Ma anche a prescindere da tale circostanza, lo svolgimento del trattato è di per sé così ampio e ben articolato, da presentare un interesse oggettivo considerevole.

I principali ll. pp. di questo c. 79: III, q. 56, aa. 1, 2; *Sent.*, III, d. 21, q. 2, a. 2, ad 1; IV, d. 43, a. 2, qc. 1 (vedi *Suppl.*, q. 76, a. 1); d. 49, expos. litt.; *De Verit.*, q. 29, a. 4, ad 1; *Comp. Theol.*, cc. 151 ss., *In Iob*, c. 19, lect. 2; *I Cor.*, c. 15, lect. 2; *I Tessal.*, c. 4, lect. 2.

Gesù Cristo quelli che hanno ricevuto l'abbondanza della grazia e della giustizia » [v. 17].

Quindi egli, per mostrarci sia l'uno che l'altro effetto in se medesimo, volle morire e risorgere: volle morire, per purificarci dal peccato, secondo l'espressione dell'Apostolo in *Ebr.*, IX, 27: « Come è stato stabilito che l'uomo una volta deve morire, così Cristo si offrì una volta per cancellare i peccati di molti »; e volle risorgere, per liberarci dalla morte, ossia, come dice l'Apostolo in *I Cor.*, XV, 20-21, « Cristo è risorto dai morti, come primizia dei dormienti. Poiché da un solo uomo venne la morte, e da un solo uomo la resurrezione dei morti ».

Ebbene, noi conseguiamo l'effetto della morte di Cristo, che consiste nella remissione dei peccati, mediante i sacramenti; poiché, come sopra abbiamo detto [cc. 56, 57], i sacramenti operano in virtù della passione di Cristo.

Invece, l'effetto della resurrezione di Cristo, che consiste nella liberazione dalla morte, lo conseguiremo alla fine del mondo, quando tutti risorgeremo per la virtù di Cristo. Di qui le parole dell'Apostolo (*I Cor.*, XV, 12-14): « Se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, come mai alcuni di voi dicono che non esiste la resurrezione dei morti? Ma se non c'è resurrezione dei morti, nemmeno Cristo è risorto. Ora, se Cristo non è risorto, vana è la nostra predicazione, e vana è pure la vostra fede ». Perciò la fede ci impone di credere che ci sarà la resurrezione dei morti.

Alcuni però, interpretando falsamente quei testi, non credono alla futura resurrezione; ma quanto nelle Scritture si legge circa la resurrezione, cercano di riferirlo alla resurrezione spirituale, ossia al fatto che alcuni risorgono dalla morte del peccato mediante la grazia.

Questo errore viene condannato dallo stesso S. Paolo. Egli infatti così scrive in *II Tim.*, II, 16-18: « Fuggi i discorsi profani e vani; poiché i loro autori andranno sempre più avanti nell'empietà, e il loro discorso avanza come la cancrena. Tra costoro c'è Imeneo e Fileto, i quali hanno defezionato dalla verità della fede, insegnando che la resurrezione è già avvenuta »; il che non può intendersi che della resurrezione spirituale. Dunque è contro la verità della fede affermare la resurrezione spirituale e negare quella corporale.

Inoltre è evidente, da quanto l'Apostolo ha scritto ai Corinzi, che le sue parole vanno riferite alla resurrezione dei corpi. Infatti,

poco dopo il passo citato, egli aggiunge [v. 44]: « Si semina un corpo animale, risorgerà un corpo spirituale »; e conclude [v. 53]: « Bisogna che questa realtà corruttibile si rivesta di incorruttibilità, e che questa realtà mortale si rivesta di immortalità ». Ora, questa realtà corruttibile e mortale è il corpo. Dunque il corpo dovrà risorgere.

Nel Vangelo poi il Signore promette l'una e l'altra resurrezione. Dice infatti: « In verità, in verità vi dico, viene il tempo, anzi è adesso, quando i morti udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata vivranno » (*Giov.*, V, 25). E questo si riferisce alla resurrezione spirituale delle anime, che già allora era incominciata, con l'adesione di alcuni discepoli a Cristo mediante la fede. Ma poco dopo egli promette la resurrezione corporale, dicendo [v. 28]: « Viene l'ora in cui tutti quelli che sono nei sepolcri udranno la voce del Figlio di Dio ». Ora, è evidente che nei sepolcri non ci sono le anime, ma i corpi. Quindi è qui predetta la resurrezione dei corpi.

Finalmente la resurrezione dei corpi è predetta in modo esplicito da Giobbe con quelle parole [*Giob.*, XIX, 25]: « Io so che il mio Redentore vive, e che nell'ultimo giorno risorgerò dalla terra, e di nuovo mi circonderò della mia carne, e nella mia carne vedrò il mio Dio » [2].

A mostrare che dovrà esserci la resurrezione aiuta anche con evidenza la ragione, una volta ammesso quanto sopra abbiamo dimostrato. Infatti:

1. Nel *Secondo Libro* [c. 79] noi abbiamo dimostrato che le anime umane sono immortali. Esse quindi rimangono separate dai corpi dopo la separazione da essi. Ma da quanto abbiamo detto [*ibid.*, cc. 68, 83] è chiaro anche che l'anima è unita al corpo per natura: poiché nella sua essenza è forma del corpo. Perciò è contro la natura dell'anima essere priva del corpo. Ora, niente che sia contro natura può essere perpetuo [cfr. *De Coelo et Mundo*, I, c. 2, n. 12]. Dunque l'anima non sarà per sempre separata dal corpo. E siccome essa dura per sempre, bisogna che si ricongiunga col corpo, ossia che

2. L'Autore segue il testo della *Volgata Latina*, che interpreta questo passo tanto oscuro e tanto discusso nel senso ovvio suggerito dal mistero cristiano. Ma, stando all'originale ebraico, pare che l'interpretazione più sicura sia la seguente: « Io lo so: il mio vendicatore è pur vivo e ultimo si ergerà sulla polvere. E dopo che della mia pelle sarà circondata questa spoglia, dalla mia carne vedrò Dio... » (cfr. *La Sacra Bibbia*, trad. dai testi originali, Salani, Firenze, 1961, p. 873).

risorga. Perciò l'immortalità delle anime sembra esigere la futura resurrezione dei corpi.

2. Nel *Terzo Libro* inoltre [cc. 2, 25] noi abbiamo dimostrato che è naturale per l'uomo tendere alla felicità. Ora, la felicità costituisce l'ultima perfezione di chi è felice. Quindi, chiunque manchi di qualcosa per la perfezione, non ha ancora la perfetta felicità, perché il suo desiderio non è del tutto appagato: infatti tutto ciò che è imperfetto aspira per natura a conseguire la perfezione. Ebbene, l'anima separata dal corpo è in qualche modo imperfetta, come qualsiasi parte esistente fuori del suo tutto: poiché l'anima è naturalmente parte della natura umana. Dunque l'uomo non può conseguire l'ultima felicità, se l'anima non si riunisce col corpo; specialmente se si considera, che, come abbiamo visto [lib. III, c. 48], l'uomo non può raggiungere l'ultima felicità in questa vita.

3. Come abbiamo spiegato nel *Terzo Libro* [c. 140], a chi pecca è dovuto il castigo e a chi agisce bene è dovuto il premio da parte della divina provvidenza. Ora, nella vita presente gli uomini peccano o vivono rettamente composti di anima e corpo. Perciò agli uomini il premio, o il castigo è dovuto sia secondo l'anima che secondo il corpo. Ma è evidente che essi non possono conseguire il premio dell'ultima felicità, come abbiamo visto nel *Terzo Libro* [c. 48]. Inoltre spesso i peccati non vengono puniti in questa vita; anzi, come è detto in *Giob.*, XXI, 7, qui « gli empi vivono, prosperano e sovrabbondano di ricchezze ». Dunque è necessario ammettere il ricongiungimento dell'anima col corpo, affinché l'uomo possa essere premiato o punito e nell'anima e nel corpo.

Capitolo LXXX
OBBIEZIONI CONTRO LA RESURREZIONE [1]

Ci sono però degli argomenti che sembrano impugnare la fede nella resurrezione. Infatti:

1. In nessuno degli esseri corporei si riscontra che quanto viene distrutto ritorni numericamente ad essere, come è impossibile che un

1. Il. pp.: vedi quelli citati al capitolo precedente. – Si noti che qui nella *Cont. Gent.*, i cc. 79-81 trattano separatamente argomenti che altrove sono svolti in maniera unitaria.

abito operativo una volta perduto possa ritornare. Ecco perché, non potendosi numericamente riprodurre gli esseri che vengono distrutti, la natura tende a conservare codesti esseri nell'identità specifica mediante la generazione. Perciò, siccome gli uomini vengono distrutti dalla morte, cosicché il corpo dell'uomo si dissolve fino ai primi elementi, non sembra che l'identico individuo umano possa ritornare in vita.

2. È impossibile l'identità numerica di una cosa in cui non può esserci l'identità numerica di tutti i suoi princìpi essenziali: poiché cambiando un principio essenziale, cambia l'essenza in forza della quale ciascuna cosa ed esiste ed è una. Ora ciò che viene del tutto annichilato non può più essere riassunto: poiché si tratterebbe, nel caso, di nuova creazione e non di restaurazione dell'identica cosa. Ebbene, è chiaro che con la morte alcuni dei princìpi essenziali dell'uomo vengono annichilati. Prima di tutto la corporeità stessa e la forma del misto; poiché manifestamente il corpo viene distrutto; e poi vengono ridotte al nulla le parti dell'anima che sono la sensitiva e la vegetativa, le quali non possono esistere senza organi corporei. Finalmente viene annichilata l'umanità stessa che è la forma del tutto, una volta che l'anima si è separata dal corpo. Dunque sembra impossibile che un uomo risorga numericamente identico.

3. Ciò che manca di continuità non può essere numericamente identico. E questo è evidente non solo nei corpi estesi e nel moto, ma anche nelle qualità e nelle forme: se un malato, p. es., riacquista la salute dopo una momentanea malattia, la sua salute non è numericamente identica alla precedente. Ebbene, mediante la morte è chiaro che un uomo perde il proprio essere: poiché la corruzione è il passaggio dall'essere al non essere. Perciò è impossibile che un uomo possa riavere l'identico essere di prima. Quindi non si avrà l'identico individuo umano: poiché le cose numericamente identiche hanno l'identico essere.

4. Se ritornasse alla vita l'identico corpo umano, per lo stesso motivo bisognerebbe restituire all'identico uomo quanto è esistito nel suo corpo. Ma da questo ne verrebbe una cosa mostruosa: non solo per i capelli, le unghie e i peli, che vengono eliminati dal taglio continuo; bensì anche per le altre parti del corpo, che vengono eliminate nascostamente mediante l'azione del calore naturale. Ora, se tutte queste parti venissero restituite all'uomo che risorge, ne ver-

rebbe una grandezza spropositata. Dunque, sembra che l'uomo non debba risorgere dopo la morte.

5. Può capitare che degli uomini mangino carne umana, e persino in maniera esclusiva; e che nutriti in tal modo generino dei figli. Perciò l'identica carne può venire a trovarsi successivamente in più individui umani. Ora, non è possibile che essa risorga in più individui. D'altra parte la resurrezione non può essere universale e integra, se a ciascuno non viene restituito ciò che aveva. Dunque la futura resurrezione è impossibile [2].

6. Ciò che è comune a tutti gli individui di una specie è naturale per tale specie. Ma la resurrezione dell'uomo non è naturale; poiché nessuna virtù degli agenti naturali è sufficiente per compierla. Perciò va esclusa la resurrezione universale di tutti gli uomini.

7. Se è vero che dalla colpa e dalla morte, effetto del peccato, noi siamo liberati per mezzo di Cristo, sembra che debbano essere liberati dalla morte, mediante la resurrezione, solo quelli che furono partecipi dei misteri di Cristo, per cui sono stati liberati dalla colpa. Ora questo non è di tutti gli uomini. Sembra quindi che non tutti gli uomini debbano risorgere.

Capitolo LXXXI

SOLUZIONE DELLE OBBIEZIONI PRECEDENTI [1]

Prima di rispondere a queste difficoltà si deve tener presente che Dio, come sopra abbiamo notato [c. 52], nel creare la natura umana aveva concesso al corpo umano più di quanto richiedevano i suoi princìpi naturali: ossia una certa incorruttibilità, che lo armonizzava bene con la sua forma, in modo che ad imitazione dell'anima cui spetta una vita immortale, anche il corpo potesse vivere per sempre.

E questa incorruttibilità, pur non essendo naturale rispetto al suo principio attivo, era però naturale in una certa maniera, ossia in

2. L'obbiezione è spinta oltre i limiti di ogni possibile concreta esperienza così da ridursi ad una questione elegante, sia pure a base di banchetti cannibaleschi; e come tale deve essere considerata anche la soluzione, che verrà data al capitolo seguente.

1. Il. pp.: vedi cc. 79, 80.

rapporto al fine: affinché la materia fosse proporzionata alla sua forma naturale, che è il fine della materia. Essendosi però l'anima allontanata da Dio contro l'ordine stesso della sua natura, venne tolta al corpo quella disposizione che aveva ricevuto da Dio, per cui era armonizzato con l'anima, e ne seguì la morte. Perciò la morte, considerata in rapporto all'istituzione della natura umana, è quasi una cosa occasionale e accidentale, sopravvenuta all'uomo per il peccato. – Ora, questo accidente è stato eliminato da Cristo, il quale col merito della sua passione, « morendo, ha distrutto la morte » [*I Tim.*, I, 10]. Da ciò risulta che per virtù divina, la quale aveva dato al corpo l'incorruttibilità, di nuovo il corpo viene ricondotto dalla morte alla vita.

1. In base a questo, si deve rispondere alla prima obbiezione, che la potenza della natura è così al di sotto della potenza divina, come la virtù dello strumento in rapporto a quella dell'agente principale. Quindi, sebbene ricondurre alla vita un corpo distrutto non sia possibile per opera della natura, ciò è possibile per la virtù di Dio. La natura infatti non è in grado di far questo, perché opera sempre mediante una forma. Ma ciò che ha una forma ha già l'esistenza. Quando invece una cosa è corrotta o distrutta, ha perduto la forma che poteva essere principio d'operazione. Quindi ciò che è distrutto non può essere restaurato nella sua identità numerica mediante l'opera della natura. Invece la virtù divina, la quale ha prodotto le cose nell'essere, agisce nella natura in modo che anche senza di essa può produrne gli effetti, come sopra [lib. III, c. 99] abbiamo visto. Perciò, siccome la virtù divina rimane identica nonostante la corruzione delle cose, ha il potere di riparare le cose corrotte nella loro integrità.

2. La seconda obbiezione poi non è in grado di escludere che l'uomo possa risorgere numericamente identico. Nessuno infatti dei princìpi essenziali dell'uomo cade nel nulla con la morte: poiché l'anima razionale, che è la forma dell'uomo, dopo la morte rimane, come sopra abbiamo dimostrato [lib. II, c. 79]; e anche la materia, che era stata informata da quella forma, rimane sotto le medesime dimensioni le quali ne facevano una materia individuale. Perciò con l'unione dell'identica anima con l'identica materia, un uomo può essere restaurato nella sua identità numerica.

Per quanto poi riguarda la *corporeità*, si noti che essa può indicare due cose distinte. Primo, la forma sostanziale del corpo, in quanto esso rientra nel genere di sostanza. E in tal senso la corporeità di qualsiasi corpo non è altro che la forma sostanziale di esso, in forza della quale ciascun essere rientra nel suo genere e nella sua specie, ma in quanto gli conferisce di avere le tre dimensioni. Infatti in un unico e identico essere non ci sono diverse forme sostanziali, di cui una lo inserirebbe nel genere supremo, ossia in quello delle sostanze; un'altra nel genere prossimo, p. es., nel genere dei corpi o degli animali; e un'altra ancora nella specie, p. es., di uomo o di cavallo. Perché se la prima forma ne facesse già una sostanza, le forme successive si aggiungerebbero a qualcosa di concretamente attuale e a una natura sussistente: cosicché le forme successive non costituirebbero un qualcosa di concreto, ma verrebbero a trovarsi in esso come forme accidentali. Perciò è necessario che la corporeità, in quanto è forma sostanziale dell'uomo, non sia altro che l'anima razionale, la quale nella materia sua propria richiede appunto le tre dimensioni: poiché è atto di un corpo. – Secondo, la corporeità può indicare la forma accidentale, per cui un corpo rientra nel genere della quantità, o estensione. E in tal senso la corporeità non è altro che le tre dimensioni, le quali costituiscono la nozione di corpo. Ebbene, nonostante che questa corporeità venga annichilata con la corruzione del corpo umano, tuttavia ciò non può impedire a quest'ultimo di risorgere numericamente identico; proprio perché non cade nel nulla, ma rimane identica, la corporeità secondo la prima accezione.

Così pure anche *la forma del misto* può avere due significati. Primo, può indicare la forma sostanziale del corpo misto. E in tal senso, siccome nell'uomo non c'è altra forma sostanziale che l'anima razionale, come abbiamo già notato, non si può dire che la forma del misto in quanto forma sostanziale venga annichilata alla morte dell'uomo. – Secondo, per *forma del misto* si può intendere una qualità composta e contemperata dalla mescolanza delle qualità degli elementi semplici, la quale sta alla forma sostanziale del corpo misto come la qualità semplice sta alla forma sostanziale del corpo semplice. Perciò anche se la forma del misto presa in questo senso cade nel nulla, non pregiudica l'identità numerica del corpo che risorge.

Lo stesso si dica a proposito delle parti *vegetativa* e *sensitiva.* Infatti se per parti vegetativa e sensitiva s'intendono le potenze rispettive, che sono proprietà naturali dell'anima, o meglio del composto, è vero che distrutto il corpo anch'esse si corrompono; ma per questo non viene impedita l'identità di colui che risorge. Se invece con le parti suddette viene indicata la sostanza stessa dell'anima sensitiva e vegetativa, l'una e l'altra di codeste parti s'identificano con l'anima razionale. Poiché nell'uomo non ci sono tre anime, bensì una soltanto, come abbiamo dimostrato nel *Secondo Libro* [c. 58].

A proposito dell'*umanità,* essa non va concepita quale forma risultante dall'unione della forma e della materia, come se si trattasse di qualcosa di distinto realmente da entrambe: poiché, siccome materia e forma costituiscono il soggetto in atto, come è detto nel secondo libro del *De Anima* [c. 1, n. 4], quella terza forma susseguente non sarebbe sostanziale, ma accidentale. – Anzi alcuni [cfr. AVVERROÈ, *Metaph.,* VII, text. 34] dicono che la forma della parte s'identifica con la forma del tutto: ma si dice forma della parte in quanto rende attuale la materia; e forma del tutto in quanto completa la ragione della specie. E in questo senso l'*umanità* non è altro realmente che l'anima razionale. Perciò è evidente che essa non viene annichilata con la corruzione del corpo. – Ma poiché l'*umanità* è l'essenza dell'uomo, e l'essenza di una cosa è appunto indicata dalla definizione, siccome la definizione di una realtà corporea non indica soltanto la forma, bensì la forma e la materia, è necessario che *umanità,* come il termine *uomo,* significhi qualcosa che è composto di materia e forma. C'è tuttavia una differenza. Perché *umanità* indica i princìpi essenziali della specie, sia formali che materiali, con esclusione dei princìpi individuanti, poiché l'*umanità* è ciò per cui un essere è uomo; e uno è uomo, non in forza dei suoi princìpi individuanti, ma solo perché possiede i princìpi essenziali della specie. Quindi *umanità* significa i soli princìpi essenziali della specie. Cosicché ha significato come di parte. *Uomo* significa invece anche i princìpi essenziali della specie, ma non esclude dal suo significato i princìpi individuanti: poiché per uomo si intende chi ha l'umanità, il che non esclude che possa avere anche altre cose. *Uomo* quindi sta a indicare il tutto: indica in atto i princìpi essenziali della specie, e indica in potenza quelli individuanti; Socrate significa invece in

atto e gli uni e gli altri. Allo stesso modo che il genere contiene virtualmente la differenza specifica, mentre la specie la contiene in atto. Perciò è chiaro che tanto l'uomo quanto l'umanità, nella resurrezione, saranno restaurati nell'identità numerica per la permanenza dell'anima razionale e per l'identità della materia[2].

3. La terza obbiezione, la quale faceva leva sul fatto che un dato essere non può dirsi identico e unico, se non è continuo, si basa su un falso presupposto. È evidente infatti che materia e forma hanno un unico essere: poiché la materia non esiste in atto che mediante la forma. Ora, l'anima razionale differisce dalle altre forme proprio in questo, che mentre l'essere delle altre forme non esiste che nell'unione con la materia, perché sia nell'essere che nell'operare esse non trascendono la materia, l'anima razionale invece trascende manifestamente la materia nell'operare: poiché possiede un'operazione, quella intellettiva, che si compie senza che vi partecipi un organo corporeo. Perciò anche il suo essere può esistere indipendentemente dalla materia. Dunque codesto suo essere, che era quello del composto, rimane in essa dopo la dissoluzione del corpo: e questo, una volta restaurato nella resurrezione, riprende l'identico essere che era rimasto nell'anima.

4. E neppure quanto obbiettava la quarta difficoltà esclude l'identità di chi risorge. Ciò infatti che non impedisce l'identità numerica dell'uomo mentre vive, è evidente che non può impedirla dopo la resurrezione. Ora, nel corpo di un uomo mentre è in vita le parti non sono materialmente sempre le stesse, ma lo sono soltanto secondo la specie; invece secondo la materia codeste parti vanno e vengono: ma ciò non impedisce che un uomo sia l'identico individuo dal principio della vita fino alla fine. Un esempio di questo processo lo troviamo nel fuoco, il quale mentre arde di continuo si dice che è numericamente unico, per il fatto che perdura nella sua specie, sebbene vengano consumate e aggiunte sempre altre legna. Così

2. In questi chiarimenti alla soluzione n. 2, S. Tommaso offre incidentalmente uno degli squarci più significativi e convincenti della sua teoria filosofica relativa all'unicità della forma sostanziale. La concezione tomista è stata così autorevolmente ricapitolata nelle *Ventiquattro Tesi*: « Questa stessa anima ragionevole è così unita al corpo da esserne l'unica forma sostanziale, e da essa dipende che l'uomo è uomo e animale e vivente e corpo e sostanza ed ente. Cioè l'anima conferisce tutti i gradi essenziali di perfezione; di più comunica al corpo l'atto di essere, per il quale essa stessa esiste » (tesi XVI; cfr. *Somma Ital.*, *Introd. Gen.*, pp. 302 s.).

avviene anche nel corpo umano. Infatti per tutta la vita rimangono la specie e la forma delle singole sue parti, ma la materia di codeste parti si dissolve per l'azione del calore naturale, ed esse vengono reintegrate dagli alimenti. Perciò un uomo non è diverso secondo le diverse età, sebbene quanto è materialmente in lui in una data epoca non si riscontri in lui in quella successiva. Quindi affinché un uomo risorga numericamente identico, non si richiede che assuma di nuovo quanto è esistito materialmente in lui durante tutto il tempo della vita; ma che ne assuma quel tanto che basta per raggiungere la debita grandezza; e soprattutto sembra che debba essere assunto di nuovo ciò che fu maggiormente dominato dalla forma per costituire la specie umana. – Se invece è mancato qualcosa per raggiungere la debita grandezza, o perché uno è morto precocemente prima che la natura ne sviluppasse la statura perfetta, o perché uno è stato mutilato di qualche membro, la potenza di Dio supplirà a codeste deficienze. E tuttavia ciò non impedirà l'identità del corpo che risorge: poiché anche per opera della natura avviene che la statura del bambino riceva nuovi apporti esterni, per raggiungere la statura perfetta, e tuttavia codesti apporti non alterano l'identità numerica; poiché da bambino e da adulto un uomo è numericamente lo stesso.

5. Da ciò si vede chiaramente che non fa difficoltà alla fede nella resurrezione neppure il fatto che alcuni si cibano di carne umana, come pretende la quinta obbiezione. Non è necessario infatti, come qui sopra abbiamo visto, che risorga in ciascun tutto ciò che è esistito in lui materialmente; e d'altra parte, se qualcosa manca, può essere supplito dalla potenza di Dio. Perciò la carne che è stata mangiata risorgerà in colui nel quale essa era stata informata per la prima volta da un'anima razionale. Nel secondo soggetto, invece, qualora egli si sia cibato anche di altri cibi, potrà risorgere tanto di codesta materia quanto sarà necessario per restaurare la debita grandezza di quel corpo. – Se invece costui si è cibato solo di carni umane, risorgerà in lui solo quella materia che trasse dai propri genitori: e il resto verrà supplito dalla potenza del Creatore. – E se i suoi genitori si sono cibati esclusivamente di carne umana, cosicché anche il loro seme, che è il superfluo degli alimenti, fu generato dalle carni altrui, il seme risorgerà in colui che da codesto seme è nato, mentre in colui al quale codeste carni appartenevano, la parte corrispondente sarà supplita con altra materia. – Infatti, nella resurrezione ci sarà quest'ordine: se un dato elemento è stato material-

mente in più uomini, esso risorgerà in colui per la cui perfezione è maggiormente richiesto. Perciò se in uno esso costituì il seme radicale da cui fu generato, mentre in un altro fu solo nutrimento successivo, risorgerà in colui che con esso fu generato. Se poi in uno codesto elemento apparteneva alla perfezione dell'individuo, mentre in un altro era destinato alla perfezione della specie, esso risorgerà in colui cui appartenne quale elemento della perfezione dell'individuo. Perciò il seme risorgerà nel figlio generato, e non nel generante; e la costola di Adamo risorgerà in Eva, non già in Adamo, in cui era esistita come principio di natura. Se poi un dato elemento si è trovato in due individui nel medesimo grado di perfezione, esso risorgerà in colui che lo ha avuto per primo.

6. Da quanto abbiamo detto risulta evidente la soluzione della sesta difficoltà. Infatti la resurrezione è naturale rispetto al fine, in quanto è naturale per l'anima essere unita al corpo; mentre non è naturale il suo principio attivo, ma sarà causata dalla sola virtù di Dio.

7. E neppure si può negare che la resurrezione sarà universale, sebbene non tutti abbiano aderito a Cristo con la fede, e non siano stati istruiti nei suoi misteri. Poiché il Figlio di Dio assunse la natura umana per ripararla. Perciò quanto costituisce un difetto di natura sarà riparato in tutti, e quindi tutti torneranno dalla morte alla vita. Invece i difetti delle persone non saranno riparati che in coloro i quali avranno aderito a Cristo, o col proprio atto, credendo in lui; oppure almeno con il sacramento della fede.

CAPITOLO LXXXII

GLI UOMINI RISORGERANNO IMMORTALI[1]

Da ciò risulta pure evidente che nella futura resurrezione gli uomini non risorgeranno in condizione di dover nuovamente morire. Infatti:

1. La necessità di morire è un difetto che proviene alla natura umana dal peccato. Ora, col merito della sua passione Cristo ha ripa-

1. II. pp.: *Suppl.*, q. 76, a. 1, ad 4; q. 86, a. 2 (ossia rispettivamente *Sent.*, IV, d. 43, a. 2, qc. 1, ad 4; d. 44, q. 3, a. 1, qc. 2); *Quodl.*, VII, q. 5, a. 1; *Comp. Theol.*, c. 17[illegible].

rato i difetti della natura provenienti dal peccato. Poiché, come dice l'Apostolo in *Rom.*, V, 15: « Il dono non è alla pari del delitto. Infatti se per il delitto di uno solo molti sono morti, molto di più la grazia di Dio, nella grazia del solo uomo Gesù Cristo, ha abbondato in molti ». Dal che si rileva che è più efficace il merito di Cristo nell'eliminare la morte, che il peccato di Adamo nell'introdurla. Perciò quelli che risorgeranno, perché liberati da Cristo dalla morte, non dovranno più subirla.

2. Una cosa che dovrà durare per sempre non è distrutta. Quindi se gli uomini che risorgono dovessero morire di nuovo, in modo che la morte venga a durare per sempre, in nessun modo la morte potrebbe dirsi distrutta dalla morte di Cristo. Invece essa è stata distrutta: adesso in causa, secondo la predizione fatta dal Signore in *Osea*, XIII, 14: « O morte, io sarò la tua morte »; e alla fine del mondo lo sarà in atto, secondo le parole di S. Paolo: « In ultimo sarà distrutta la morte nemica » (*I Cor.*, XV, 26). Perciò secondo la fede della Chiesa si deve ritenere che coloro che risorgono non moriranno mai più.

3. L'effetto deve somigliare alla sua causa. Ma causa della nostra futura resurrezione, come sopra abbiamo detto [c. 79], è la resurrezione di Cristo. Ebbene, come Cristo è risorto per non mai più morire, secondo l'espressione paolina: « Cristo risorgendo dai morti non muore più » (*Rom.*, VI, 9). Così, dunque, gli uomini risorgeranno in maniera da non dover più morire.

4. Se gli uomini che risorgono dovessero morire nuovamente, da codesta nuova morte o risorgono o non risorgono. Se non risorgono, le anime resteranno per sempre separate dai corpi, il che, come sopra abbiamo rilevato [c. 79] è una cosa sconveniente, e per evitarla si ammette appunto che risorgono la prima volta; inoltre, se dopo la seconda morte gli uomini non risorgono, non c'è ragione per cui debbano risorgere dopo la prima. – Se invece gli uomini risorgono anche dopo la seconda morte, o risorgono per morire di nuovo, oppure per non morire più. Ma se risorgono per non morire, per lo stesso motivo ciò dovrà ammettersi anche dopo la prima resurrezione. Se al contrario risorgono per morire di nuovo, procederà all'infinito l'alternarsi di morte e di vita nel medesimo soggetto. Il che è inammissibile. È necessario infatti che l'intenzione di Dio tenda a qualche cosa di determinato: ora, l'alternarsi di morte e di vita è una specie

di trasmutazione la quale non può essere un fine; poiché essere fine è incompatibile con la nozione di moto, dal momento che ogni moto tende a qualche cos'altro.

5. Le nature inferiori nel loro agire tendono alla perpetuità. Infatti tutte le funzioni delle nature inferiori sono ordinate alla generazione, il cui fine consiste nella conservazione perenne della specie: cosicché la natura non ha come ultimo fine questo individuo, bensì in esso ha di mira la conservazione della specie. La natura ha tale scopo in quanto agisce per la virtù di Dio, la quale è la prima radice della perpetuità. Ecco perché anche il Filosofo ritiene [*De Gen. et Corr.*, II, c. 10, n. 7], che il fine della generazione è quello di partecipare l'essere divino secondo la perpetuità. Perciò molto di più tende a qualcosa di perpetuo l'azione stessa di Dio. Ora, è chiaro che la resurrezione non è ordinata a perpetuare la specie: poiché questo si poteva ottenere mediante la generazione. Dunque deve essere ordinata a perpetuare l'individuo. Ma non secondo l'anima soltanto: perché questo l'anima l'aveva già prima della resurrezione. Quindi secondo il composto. Perciò l'uomo che risorge vivrà in perpetuo.

6. I rapporti tra l'anima e il corpo nella generazione dell'uomo e nella sua resurrezione sembrano essere in ordine inverso. Infatti nella generazione la creazione dell'anima segue la generazione del corpo: poiché dopo che la materia corporale è stata preparata dalla virtù del seme, Dio vi infonde l'anima creandola. Invece nella resurrezione il corpo viene unito all'anima già esistente. Ebbene, la prima vita che l'uomo acquista con la generazione segue [per questo] la condizione del corpo corruttibile, per il fatto che viene distrutta dalla morte. Dunque la vita che l'uomo acquista con la resurrezione sarà perpetua, secondo la condizione dell'anima incorruttibile.

7. Se in un individuo ci fosse il succedersi indefinito della vita e della morte, questa successione senza fine avrebbe l'aspetto di un moto ciclico. Ora, ogni ciclo del genere negli esseri generabili e corruttibili è causato dal primo moto circolare dei corpi celesti incorruttibili: infatti il primo ciclo si riscontra nel moto locale, e a sua imitazione deriva nei moti di altro genere. Dunque l'alternarsi di morte e di vita sarà causato dai corpi celesti. Ma ciò è impossibile, perché il richiamare alla vita un corpo morto supera la capacità della natura. Perciò l'alternarsi della vita e della morte non è ammissibile, e quindi non è possibile che i corpi risorti debbano morire.

8. Tutte le cose che si succedono nel medesimo soggetto sono misurate dal tempo. Ma tutte codeste cose sono soggette al moto del cielo, dal quale dipende il tempo. Le anime separate invece non sono soggette al moto del cielo, perché sono superiori a tutta la natura materiale. Perciò l'alternarsi della loro separazione e del loro ricongiungimento al corpo non può essere soggetto al moto del cielo. Dunque non esiste codesto ciclico alternarsi di morte e di vita, che invece seguirebbe, qualora i risorti morissero di nuovo. Perciò i risorti risorgono per non mai più morire.

Così si spiegano le parole di *Isaia* (XXV, 8): « Il Signore abbatterà la morte per sempre »; e quelle dell'*Apocalisse* (XXI, 4): « Non ci sarà più la morte ».

Viene così escluso l'errore di alcuni antichi pagani, i quali credevano, come riferisce S. Agostino (*De Civit. Dei*, XII, c. 13), che « si ripetessero senza fine i medesimi tempi e gli stessi avvenimenti: cosicché come nella nostra epoca il Filosofo Platone ha insegnato ad Atene, e nella sua scuola, denominata Accademia, così in antecedenza per innumerevoli secoli distanziati da lunghissimi intervalli, però determinati, si sarebbero riprodotti e ripetuti lo stesso Platone, l'identica città, e l'identica scuola con gli identici discepoli, ed essi si ripeteranno in seguito per innumerevoli secoli ». A codesta idea [2], come il Santo riferisce, alcuni vorrebbero applicare le parole dell'*Ecclesiaste* (I, 9, 10): « Che cos'è quello che fu? È quello stesso che sarà. Che cos'è quello che fu fatto? Quello che sarà fatto. Niente di nuovo sotto il sole. E nessuno può dire: Ecco una novità; poiché già è successo nei secoli che furono prima di noi ». Ma queste parole non si possono intendere nel senso che nelle varie generazioni le identiche cose si ripetano numericamente, bensì nel senso che sono specificamente simili, come spiega lo stesso S. Agostino. Anche Aristotele, al termine del *De Generatione* [lib. II, c. 11], insegna la stessa cosa, condannando l'errore suddetto.

2. Il mito dell'eterno ritorno ha sempre tentato l'uomo, soprattutto nelle epoche preistoriche (vedi MIRCEA ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, trad. G. Cantoni, Torino 1968, pp. 147 ss.). Anche in pieno secolo XIII ideologie del genere circolavano presso alcuni ambienti culturali; poiché nel 1277 il vescovo Stefano Tempier dovette condannare tra le altre la seguente proposizione: « Quod redeuntibus corporibus caelestibus omnibus in idem punctum, quod fit in triginta sex millibus annorum, redibunt idem effectus qui sunt modo » (cfr. *Cont. Gent.*, Ed. Marietti, vol. III, p. 494, pr. 6).

CAPITOLO LXXXIII

NEI RISORTI NON CI SARÀ L'USO DEI CIBI E DEI PIACERI VENEREI [1]

Da quel che precede possiamo dimostrare che presso gli uomini che risorgeranno non ci sarà l'uso dei cibi e dei piaceri venerei. Infatti:

1. Eliminata la vita corruttibile è necessario eliminare quanto serviva alla vita corruttibile. Ora, è chiaro che l'uso dei cibi serve alla vita corruttibile: poiché noi mangiamo per evitare la corruzione che ci minaccia con l'esaurimento dell'umido naturale. Inoltre, attualmente l'uso dei cibi è necessario alla crescita: che dopo la resurrezione sarà esclusa negli uomini, perché tutti risorgeranno nella statura giusta, come abbiamo già detto [c. 81]. – Così pure l'unione carnale dell'uomo con la donna serve alla vita corruttibile, perché è ordinata alla generazione, con la quale viene conservato nella specie ciò che non si può conservare nell'individuo. Ma, la vita dei risorti, come abbiamo dimostrato [c. 82], è incorruttibile. Dunque nei risorti non ci sarà l'uso né dei cibi né dei piaceri venerei.

2. La vita dei risorti sarà ordinata non di meno, ma di più che la vita presente: perché l'uomo giungerà a quella direttamente per opera di Dio; mentre consegue quella attuale con la cooperazione della natura. Ora, nella vita presente l'uso dei cibi è ordinato a uno scopo: il cibo infatti viene ingerito per essere assimilato dal corpo. Quindi se l'uso del cibo ci dovesse essere anche allora, bisognerà che serva per trasformarlo nel corpo. Ma siccome allora non ci sarà nessuna secrezione, perché il corpo sarà incorruttibile, bisognerà ammettere che tutto il cibo viene assimilato. Ora, l'uomo, come abbiamo notato sopra [c. 81], risorge nella debita grandezza. Perciò con tali apporti egli arriverebbe a una grandezza smisurata: infatti è smisurata la grandezza che eccede quella dovuta.

3. L'uomo risorto vivrà in perpetuo. Quindi egli si servirà del cibo, o sempre o per un tempo determinato. Se egli se ne servirà

1. Il. pp.: vedi sopra, lib. III, c. 27; I-II, q. 2, a. 6; *Sent.*, IV, d. 44, q. 1, a. 3, qc. 4 (in *Suppl.*, q. 81, a. 4); *Comp. Theol.*, c. 156; *In Iob*, c. 19, lect. 2; *In Matth.*, c. 22; *I Cor.*, c. 6, lect. 2; c. 15, lect. 5.

sempre, siccome il cibo viene assimilato da un corpo il quale non ha perdite di sorta, è necessario che questo cresca continuamente di grandezza. Dunque si dovrà ammettere che il corpo dei risorti dovrà aumentare all'infinito: il che è impossibile perché l'aumento è un moto naturale. Ora, una virtù naturale non tende mai all'infinito, ma a qualcosa di definito; perché, come è detto nel secondo libro del *De Anima* [c. 4, n. 8], «per tutti gli esseri consistenti la natura è il termine della loro grandezza e della loro crescita». – Se poi l'uomo risorto, pur vivendo per sempre, non sempre farà uso del cibo, si dovrà trovare un tempo in cui non ne userà più. E allora è logico che ciò avvenga fin da principio. Dunque l'uomo risuscitato non farà uso dei cibi.

4. E se non farà uso dei cibi, ne segue che non farà uso neppure dei piaceri venerei, in cui si richiede il distacco dello sperma. Ora, dal corpo dei risuscitati non potrà avvenire tale distacco. Non potrà avvenire dalla sostanza del corpo risorto: sia perché ciò ripugna alla natura dello sperma, poiché in tal caso esso sarebbe qualcosa di corrotto e di estraneo alla natura, cosicché non potrebbe essere principio di una funzione naturale, come spiega il Filosofo nel primo libro del *De Generatione Animalium* [c. 18]; sia perché da quei corpi incorruttibili non può esserci nessuna secrezione. – E neppure il seme potrà essere il superfluo degli alimenti, dal momento che i risorti non fanno uso di cibi, come ora abbiamo dimostrato. Perciò nei risorti non ci sarà l'uso dei piaceri venerei.

5. L'uso dei piaceri venerei è ordinato alla generazione. Se quindi il loro uso ci fosse anche dopo la resurrezione finale, e non fosse senza scopo, ne seguirebbe anche allora la generazione come adesso. Perciò dopo la resurrezione verrebbero ad esistere molti più uomini di quelli esistiti prima di essa. In tal caso sarebbe inutile aver differito così a lungo la resurrezione dei morti, affinché potessero ricevere tutti insieme la vita coloro che hanno l'identica natura.

6. Se dopo la resurrezione ci dovesse essere la generazione di altri uomini, o questi nuovi esseri generati moriranno, oppure saranno incorruttibili e immortali. Nel caso che siano incorruttibili e immortali seguono molte incongruenze. Primo, bisognerà ammettere che codesti uomini nascono senza il peccato originale, poiché la morte è una conseguenza di codesto peccato. Ma ciò è contro l'affermazione dell'Apostolo (*Rom.*, V, 12), che «per colpa di un solo

uomo il peccato e la morte hanno raggiunto tutti gli uomini ». Secondo, ne seguirebbe che non tutti avrebbero bisogno della redenzione di Cristo, se è vero che alcuni nascono senza il peccato originale ed esenti dalla morte; il che è in contrasto con la sentenza dell'Apostolo, secondo la quale, « come in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti risorgeranno » (*I Cor.*, XV, 22). Ne seguirebbe inoltre una seconda incongruenza, che esseri i quali hanno lo stesso tipo di generazione non abbiano un termine consimile della generazione stessa: poiché gli uomini con la medesima generazione sessuale adesso conseguono una vita corruttibile, allora invece una vita immortale. – Se poi gli uomini che nasceranno allora saranno corruttibili e mortali, qualora non risorgessero, ne seguirebbe che le loro anime rimangono per sempre separate dal corpo: il che è inammissibile, essendo esse della medesima specie con quelle dei risorti. Se invece anch'essi risorgeranno, la loro resurrezione avrebbe dovuto essere contemporanea a quella degli altri, in modo che quanti partecipano l'identica natura abbiano insieme il beneficio della resurrezione, che, come abbiamo detto [c. 81], rientra nella restaurazione della natura. D'altra parte non sembra che possa esserci una qualsiasi ragione di aspettare alcuni per risorgere simultaneamente, se poi non si aspettano tutti.

7. Se i resuscitati facessero uso dei piaceri venerei e generassero, questo dovrebbe avvenire o sempre, o non sempre. Se sempre, ne seguirebbe che la moltiplicazione degli uomini è senza fine. Ora, dopo la resurrezione la natura che genera non può avere altro fine che la moltiplicazione degli uomini: infatti non ci sarà più quello di conservare la specie mediante la generazione, poiché allora gli uomini vivranno in modo incorruttibile. Perciò ne seguirebbe che la natura che genera tende all'infinito: il che è inammissibile. – Se poi i risorti non genereranno sempre, ma per un dato tempo, essi dopo di quello non genereranno più. Ma allora questo si può loro attribuire fin da principio, e dire che essi non attendono affatto ai piaceri venerei e alla generazione.

8. Se poi uno dicesse che nei risorti l'uso dei cibi e dei piaceri venerei ci sarà non per la conservazione o la crescita del corpo, e neppure per la conservazione della specie e la moltiplicazione degli uomini, ma solo per il piacere insito in codesti atti, affinché nel premio finale non manchi agli uomini nessun piacere, sarebbe evidente sotto molti aspetti l'assurdità di tale affermazione.

a) Prima di tutto perché la vita dei risorti sarà più ordinata della nostra, come sopra [n. 2] abbiamo notato. Ora, anche in questa vita è un disordine che si usi il cibo e il piacere venereo solo per il piacere, e non per la necessità di sostentare il corpo, o di procreare la prole. E con ragione; poiché il piacere annesso a codesti atti non è il fine di codeste funzioni, ma viceversa. Infatti la natura ha predisposto il piacere in codesti atti, affinché gli animali non si astenessero dal compiere delle funzioni necessarie alla natura: il che avverrebbe se non venissero sollecitati dal piacere. Dunque si ha un ordine capovolto e indecoroso, se codeste azioni vengono compiute per il solo piacere. Dunque in nessun modo ciò potrà avvenire nei risorti, la cui vita dovrà essere ordinatissima.

b) La vita dei risorti è ordinata al possesso della vera beatitudine. Ora, la beatitudine e la felicità dell'uomo non consiste nei piaceri materiali, quali sono i piaceri gastronomici e venerei, come abbiamo dimostrato nel *Terzo Libro* [c. 27]. Dunque va escluso che nella vita dei risorti possano esserci codesti piaceri.

c) Gli atti di virtù sono ordinati alla beatitudine come al loro fine. Se quindi nello stato della futura beatitudine ci fossero i piaceri gastronomici e venerei, quali parti integranti della felicità, ne seguirebbe che i suddetti piaceri sarebbero in qualche modo nell'intenzione di coloro che agiscono virtuosamente. Il che esclude l'essenza stessa della temperanza: perché è contro la temperanza che uno si astenga attualmente dai piaceri, per poterne godere maggiormente in seguito. Perciò ogni castità sarebbe allora impudica, e ogni astinenza golosa. – Se poi si dicesse che codesti piaceri ci saranno, però non come integrativi della beatitudine, così da dover essere nell'intenzione delle persone virtuose; l'affermazione non potrebbe reggere. Perché tutto ciò che è, o è per se stesso, o è per un'altra cosa. Ma allora i piaceri suddetti non esisteranno per un'altra cosa: poiché non saranno per funzioni ordinate al fine della natura, come già abbiamo visto. Dunque rimane che sono per se stessi. Ebbene, tutto ciò che è in tale condizione, o è la beatitudine, o fa parte di essa. Se quindi i piaceri suddetti dovessero esserci nella vita dei resuscitati, bisognerebbe che appartenessero alla beatitudine. E questo è impossibile, come abbiamo visto. Dunque codesti piaceri in nessun modo potranno esserci nella vita futura.

d) Inoltre è ridicolo cercare i piaceri corporali, che noi abbiamo in comune con le bestie, quando si attendono piaceri sublimi, che noi abbiamo in comune con gli angeli, e che consisteranno nella visione di Dio, che sarà comune a noi e agli angeli, come abbiamo dimostrato nel *Terzo Libro* [cc. 48 ss.]. A meno che non si dica che la beatitudine degli angeli è imperfetta, perché mancano loro i piaceri delle bestie: il che è semplicemente assurdo. Ecco perché il Signore afferma, in *Matt.*, XXII, 30, che « nella resurrezione né sposeranno, né andranno a nozze, ma saranno come gli angeli di Dio ».

Viene così confutato l'errore dei Giudei e dei Maomettani[2], i quali ammettono che dopo la resurrezione gli uomini faranno uso del cibo e dei piaceri venerei, come adesso. – E costoro sono stati seguiti da certi eretici cristiani, i quali, come riferisce S. Agostino, affermano che Cristo dovrà stabilire il suo regno terreno sulla terra per mille anni; e che in questo tempo « quelli che risorgeranno si abbandoneranno senza ritegno ai banchetti carnali, in cui ci sarà tale abbondanza di cibo per cui, non solo non saranno tenuti a nessuna moderazione, ma si supereranno i limiti del credibile. Però queste cose non possono essere credute che da uomini carnali. Coloro invece che sono spirituali chiamano *Chiliasti* quelli che le credono: vocabolo greco questo, che noi possiamo tradurre col termine *Millenaristi* (*De Civit. Dei*, XX, c. 7)[3].

2. Vedi lib. III, c. 27, p. 616, nota 5.

3. La storia del Millenarismo è più complicata di quanto possa apparire da questi brevi cenni della *Contra Gentiles*. Il millenarismo cristiano sembra derivare dal millenarismo giudaico, ossia dall'interpretazione materiale che i rabbini davano ai testi profetici che parlano del regno messianico. Ci furono però due tipi di millenarismo: il millenarismo carnale e il millenarismo spirituale. Il primo fu rigettato concordemente dai Padri; non così quello spirituale. Quest'ultimo ebbe inizio con Papia, e fu seguito da S. Ireneo, da S. Giustino, da Tertulliano, da Ilarione, da Metodio di Olimpo, da Zenone di Verona. Anzi ne furono sedotti in un primo tempo anche S. Girolamo e S. Agostino, che poi lo ripudiarono. Non essendo stato mai formalmente condannato, il Millenarismo riapparve nel Medioevo con Gioacchino da Fiore e con i Fraticelli. Da questa seduzione non furono immuni del tutto neppure certi teologi contemporanei, per aver sostenuto un millenarismo moderato, secondo cui dopo un generale cataclisma, anteriore al giudizio finale, Cristo ritornerebbe sulla terra per regnare. Questa teoria fu colpita dal decreto del S. Uffizio (21 luglio 1944), il quale ha dichiarato: « Systema Millenarismi mitigati tuto doceri non posse » (*A. A. S.*, 1944, p. 212). – Vedi A. Piolanti, « Millenarismo », in *Enc. Catt.*, vol. VIII, coll. 1008-1011.

Ci sono però degli argomenti che sembrano a favore di codeste opinioni:

a) Il primo di essi è che Adamo, il quale pure prima del suo peccato aveva una vita immortale, ebbe in tale stato la facoltà di usare dei cibi e dei piaceri venerei; poiché prima del peccato gli fu detto: «Crescete e moltiplicatevi», e così pure: «Mangia di tutti gli alberi che sono nel paradiso» [*Gen.*, I, 28; II, 16].

b) Si legge che Cristo stesso dopo la resurrezione mangiò e bevve. Infatti in *Luca*, XXIV, 43, sta scritto che «dopo aver mangiato davanti ai discepoli, diede loro gli avanzi». E in *Atti*, X, 40, 41, S. Pietro afferma: «Costui», cioè Gesù, «Dio lo resuscitò il terzo giorno, e gli concesse di manifestarsi non a tutto il popolo, ma a dei testimoni preordinati da Dio, cioè a noi, che abbiamo mangiato e bevuto con lui dopo la sua resurrezione dai morti».

c) Inoltre ci sono dei testi biblici i quali sembrano promettere l'uso dei cibi in codesto stato. Si legge, p. es., in *Isaia*, XXV, 6: «Il Signore degli eserciti darà a tutti i popoli in questo monte un convito di grasse vivande, un convito di vini prelibati». E che ciò si riferisca allo stato futuro dei risuscitati, è evidente dalle parole che seguono [v. 8]: «Il Signore Dio abbatterà per sempre la morte, e asciugherà tutte le lacrime da tutti gli occhi». – E successivamente in *Isaia*, LXV, 13, si legge ancora: «Ecco, i miei servi mangeranno, e voi avrete fame. Ecco, i miei servi berranno, e voi soffrirete la sete». E che il testo si riferisca allo stato della vita futura risulta chiaramente dal brano conclusivo [v. 17]: «Ecco, io creo nuovi cieli e nuova terra...». – E anche il Signore afferma, in *Matt.*, XXVI, 29: «Io non berrò più del frutto della vite, fino al giorno in cui lo berrò nuovamente con voi nel regno del Padre mio». – E in *Luca*, XXII, 29: «Io vi preparo un regno, come me l'ha preparato il Padre mio, affinché mangiate e beviate alla mia mensa nel mio regno». – E nell'*Apocalisse*, XXII, 2, si legge che «dalle due sponde del fiume», nella città dei beati, «ci saranno degli alberi di vita che daranno dodici volte i loro frutti». E al cap. XX, 4, 5 è detto: «Vidi le anime di coloro che erano stati decapitati per la testimonianza di Cristo; essi vissero e regnarono con Cristo per mille anni. E gli altri morti non ebbero la vita fino a che non furono passati mille anni». – Da tutte queste espressioni sembra che abbia una conferma l'opinione degli eretici suddetti.

Ma risolvere queste obbiezioni non è difficile. Infatti:

a) La prima, a proposito di Adamo, non ha nessuna forza. Poiché, pur avendo Adamo una certa perfezione personale, la natura umana allora non aveva raggiunto la sua totale perfezione, non essendosi ancora moltiplicato il genere umano. Perciò Adamo fu creato nella perfezione che competeva al capostipite di tutto il genere umano. Dunque era necessario che egli generasse per la moltiplicazione del genere umano; e quindi che facesse uso del cibo. Invece, la perfezione dei risorti non sarà raggiunta che col raggiungimento della perfezione di tutta la natura umana, e il completamento del numero degli eletti. Perciò allora non ci sarà più né la generazione, né l'uso del nutrimento. – L'immortalità, quindi, e l'incorruttibilità dei risorti sarà diversa da quella esistente in Adamo. Infatti i risorti saranno immortali e incorruttibili in modo da non poter più morire, escludendo qualsiasi secrezione dai loro corpi. Adamo invece era immortale, nel senso che poteva non morire, se non avesse peccato, e morire, se avesse peccato: e la sua immortalità aveva la capacità di conservarsi, non perché niente poteva distaccarsi dal suo corpo, ma perché a rimedio della perdità dell'umido naturale aveva la possibilità di nutrirsi per impedire il dissolvimento del suo corpo.

b) A proposito di Cristo si risponde che egli mangiò dopo la resurrezione non per necessità, bensì per dimostrare la realtà della sua resurrezione. Perciò il cibo da lui ingerito non fu assimilato, ma trasformato nella materia preesistente. Ora, nella resurrezione universale, per mangiare non potrà esserci questo motivo.

c) I testi poi che sembrano promettere l'uso del cibo dopo la resurrezione vanno intesi in senso spirituale. Infatti la Sacra Scrittura ci propone le cose spirituali sotto la figura di quelle sensibili, « affinché il nostro animo dalle cose che conosce impari ad amare quelle che non conosce » [S. GREG. M., *Hom. 11 in Evang.*]. Per tale motivo la Sacra Scrittura è solita descrivere mediante l'uso dei cibi il piacere che si gusta nella contemplazione della sapienza, e l'acquisto della verità intelligibile da parte del nostro intelletto. Nei *Proverbi* (IX, 2, 4, 5), p. es., così si legge a proposito della sapienza: « Ha mesciuto il suo vino e preparato la sua mensa. E agli ignoranti ha detto: Venite, mangiate il mio pane, e bevete il vino che io vi ho mesciuto ». E nell'*Ecclesiastico* (XV, 3) è detto: « Essa lo nutrirà col pane della vita e dell'intelligenza, e gli darà a bere l'acqua della

sapienza salutare ». E sempre a proposito della sapienza sta scritto in *Prov.*, III, 18: « Essa è un albero di vita per coloro che la raggiungono, ed è beato colui che l'abbraccia ». Perciò i testi citati non costringono ad affermare che i risorti faranno uso dei cibi.

L'espressione poi usata dal Signore in *Matt.*, XXVI, 29, si può interpretare in un altro senso: riferendola cioè al fatto che egli avrebbe mangiato con i discepoli dopo la resurrezione, e bevuto un vino nuovo, ossia *in modo nuovo*, cioè non per un bisogno, ma per dimostrare la propria resurrezione. E dice « nel regno del Padre mio », perché con la resurrezione di Cristo cominciò a svelarsi il regno dell'immortalità.

E quanto dice l'*Apocalisse* a proposito dei « mille anni » e della « prima resurrezione dei martiri », va interpretata nel senso che la prima resurrezione è quella delle anime, in quanto risorgono dal peccato; conforme all'espressione dell'Apostolo: « Risorgi dai morti, e Cristo ti illuminerà » (*Efes.*, V, 14). I mille anni indicano tutto il tempo della Chiesa, nel quale i martiri e gli altri santi regnano con Cristo, sia nella Chiesa presente, chiamata appunto regno di Dio, sia, quanto alle loro anime, nella patria celeste. Il mille infatti, è un numero che indica perfezione, perché è un numero cubico, e perché la sua radice che è il dieci serve anch'esso ad esprimere la perfezione.

Perciò è evidente che i risorti non attenderanno né a cibi, né a bevande, né a piaceri venerei.

Da quest'ultima conclusione si può dedurre che allora cesseranno tutte le occupazioni della vita attiva, le quali sembrano ordinate all'uso dei cibi, dei piaceri venerei, e agli altri bisogni della vita corruttibile. Dunque nei risorti rimarrà la sola occupazione della vita contemplativa. Ecco perché, a proposito della contemplativa Maria, nel Vangelo è detto che « essa ha scelto la parte migliore che non le sarà tolta » (*Luc.*, X, 42). E in Giobbe si legge: « Colui che discende agli inferi non ne risale mai più; non tornerà più nella sua casa, e il luogo che egli ha abitato non lo rivedrà più » (*Giob.*, IX, 10). Ora, in codeste parole Giobbe nega quel tipo di resurrezione proposto da alcuni, i quali dicevano che dopo la resurrezione l'uomo tornerà a delle occupazioni simili a quelle di adesso, quali la costruzione di case, e altri mestieri del genere.

CAPITOLO LXXXIV

I CORPI DEI RISUSCITATI SARANNO DELLA STESSA NATURA[1]

Dalle conclusioni precedenti alcuni hanno preso l'occasione per cadere in errore circa le condizioni dei risorti. Infatti, siccome un corpo composto di elementi contrari sembra essere nella necessità di corrompersi, ci furono alcuni i quali affermarono che gli uomini risuscitati non avranno dei corpi di tal genere composti di elementi contrari.

Alcuni di essi [cfr. ORIGENE, *Perì Archon*, III, c. 6], sostennero che i nostri corpi non risorgono di natura corporea, ma che si trasformano in realtà spirituali; spinti a questo da quanto l'Apostolo dice in *I Cor.*, XV, 44: « Il corpo seminato animale, risorgerà spirituale ». Altri invece [cfr. S. GREG., *Moral.*, XIV, c. 56] furono spinti da codeste parole ad affermare che i nostri corpi nella resurrezione saranno sottili, simili all'aria e al vento. Infatti anche l'aria è denominata *spirito*: cosicché in tal senso *spirituale* significherebbe aereo. – Altri poi [cfr. ORIG., *loco cit.*] affermarono che nella resurrezione le anime riprenderanno dei corpi non terrestri, ma celesti; rifacendosi alle parole dell'Apostolo in *I Cor.*, XV, 40, a proposito della resurrezione: « Ci sono corpi celesti, e corpi terrestri ». E tutte codeste ipotesi sembrano confermate dall'affermazione dell'Apostolo: « La carne e il sangue non possederanno il regno di Dio » [*I Cor.*, XV, 50]. Dunque sembra che i corpi dei risorti non avranno la carne e il sangue, e quindi neppure gli altri umori.

Ma la falsità di codeste opinioni è evidente. Infatti:

1. La nostra resurrezione sarà conforme alla resurrezione di Cristo, secondo le parole dell'Apostolo: « Egli restaurerà il corpo della nostra miseria modellandolo sul corpo della sua gloria » (*Fil.*, III, 21). Ora, Cristo dopo la sua resurrezione aveva un corpo palpabile composto di carni e d'ossa; poiché, come riferisce S. Luca (XXIV, 39), dopo la resurrezione egli ebbe a dire ai suoi disce-

1. ll. pp.: *Suppl.*, q. 79, aa. 1, 2 (ossia *Sent.*, IV, d. 44, q. 1, a. 1, qcc. 1, 2); *Comp. Theol.*, c. 153; *De Anima*, a. 19, ad 13; *Quodl.*, XI, q. 6; *In Iob*, c. 19, lect. 2; *I Cor.*, c. 15, lectt. 5, 9.

poli: « Palpate e vedete; perché gli spiriti non hanno la carne e le ossa, come vedete che ho io ». Dunque anche gli altri uomini nel risorgere avranno corpi palpabili, composti di carne e d'ossa.

2. L'anima è unita al corpo come la forma alla materia. Ora, ciascuna forma ha una materia determinata: poiché deve esserci proporzione fra l'atto e la potenza. Siccome quindi l'anima sarà allora specificamente la stessa, è chiaro che avrà una materia specificamente identica. Dunque dopo la resurrezione il corpo sarà specificamente identico a quello di prima. Perciò dovrà essere composto di carne e d'ossa, e di altre parti consimili.

3. Poiché nella definizione delle realtà fisiche, la quale ne esprime l'essenza, rientra la materia, è necessario che cambiando specificamente la materia, cambi anche la specie della realtà fisica. Ebbene, l'uomo è una realtà fisica. Perciò, se egli dopo la resurrezione non dovesse avere un corpo composto di carne e d'ossa, come quello che ha attualmente, il risorto non sarà della medesima specie, ma sarà uomo solo in senso equivoco.

4. È più estraneo all'anima di un uomo un corpo di altra specie, che il corpo umano di un altro uomo. Eppure l'anima non può unirsi col corpo di un altro uomo, come abbiamo dimostrato nel *Secondo Libro* [c. 83]. Molto meno quindi, nella resurrezione, l'anima umana potrà unirsi a un corpo specificamente diverso.

5. Perché un uomo risorga numericamente identico, è necessario che le sue parti essenziali siano numericamente le stesse. Dunque se il corpo di un risorto non sarà composto di queste carni e di queste ossa di cui si compone attualmente, quell'uomo che risorge non sarà numericamente lo stesso.

Tutte queste false opinioni sono respinte con somma chiarezza da Giobbe, là dove dice: « Di nuovo io rivestirò la mia pelle, e nella mia carne vedrò Dio; e lo vedrò proprio io e non un altro » [*Giob.*, XIX, 27][2].

Inoltre ciascuna di codeste opinioni ha le sue particolari incongruenze.

A) Ammettere infatti che un corpo si trasformi in ispirito è assolutamente assurdo. Poiché la trasmutazione reciproca è possibile solo tra cose che hanno in comune la materia: mentre le sostanze

2. A proposito di questo testo di Giobbe, vedi sopra, c. 79, p. 1226, nota 2.

spirituali sono del tutto immateriali, come abbiamo spiegato nel *Secondo Libro* [c. 50]. Dunque è impossibile che il corpo umano si trasformi in una sostanza spirituale.

Inoltre, se il corpo umano si trasforma in una sostanza spirituale, o si trasforma nella stessa sostanza spirituale che è l'anima, oppure in un'altra. Se si trasforma nell'anima, allora dopo la resurrezione nell'uomo non ci sarà che l'anima, come prima della resurrezione. Quindi dalla resurrezione la condizione dell'uomo non verrebbe cambiata. – Se poi il corpo dovesse trasformarsi in un'altra sostanza spirituale, ne seguirebbe che due sostanze spirituali vengono a comporre un'unica natura: il che è assolutamente impossibile, perché qualsiasi sostanza spirituale è per sé sussistente.

B) Così pure è impossibile che il corpo dell'uomo resuscitato sia quasi aereo e simile al vento.

È necessario infatti che il corpo dell'uomo, e di qualsiasi animale, abbia una figura determinata sia nel tutto che nelle sue parti. Ora, un corpo che ha figura determinata bisogna che sia delimitato: perché la figura è proprio ciò che viene compreso dal limite, ovvero dalle superfici; l'aria invece in se stessa non è delimitabile, ma è delimitata solo dalle superfici di altri corpi. Dunque non è possibile che il corpo dell'uomo risorto sia aereo e simile al vento.

Inoltre il corpo dell'uomo che risorge deve essere provvisto di tatto: perché nessun animale è privo di tatto. Invece è necessario che il resuscitato sia un animale, se è un uomo. Ora, un corpo aereo non può avere la facoltà del tatto, come non può averla nessun corpo semplice: perché il corpo in cui essa risiede deve possedere un'equidistanza tra le qualità tangibili, in modo da essere in qualche modo in potenza rispetto a ciascuna di esse, come spiega il Filosofo nel secondo libro del *De Anima* [c. 11, n. 4]. Perciò è impossibile che il corpo di un uomo risorto sia aereo e simile al vento.

C) Di qui risulta che esso neppure può essere un corpo celeste.

Infatti il corpo dell'uomo e di qualsiasi animale è fatto per percepire le qualità tangibili, come ora abbiamo detto. Ma questo non può attribuirsi a un corpo celeste, il quale non è né caldo né freddo, né umido né secco, e niente di tutto questo, sia in atto che in potenza, come è spiegato nel primo libro del *De Coelo* [c. 3, n. 5]. Dunque il corpo dell'uomo resuscitato non potrà essere un corpo celeste.

Inoltre i corpi celesti sono incorruttibili, e non possono mutare la loro disposizione naturale. Ora, per natura ad essi spetta la figura sferica, come è dimostrato nel secondo libro del *De Coelo et Mundo* [c. 4]. Perciò non è possibile che essi prendano la figura che per natura è dovuta al corpo umano. Quindi è impossibile che i corpi dei risorti ricevano la natura dei corpi celesti.

Capitolo LXXXV

I CORPI DEI RISUSCITATI AVRANNO DISPOSIZIONI DIVERSE [1]

Sebbene i corpi dei risorti debbano essere della medesima specie dei nostri, tuttavia le loro disposizioni saranno diverse.

Prima di tutto per questo fatto, che tutti i corpi dei risorti, tanto dei buoni che dei cattivi, saranno incorruttibili. E a prova di ciò ci sono tre argomenti:

1. Il primo si desume dal fine della resurrezione. Infatti tanto i buoni che i cattivi risorgeranno per ricevere anche nel corpo il premio e il castigo per le azioni compiute mentre vivevano nel corpo. Ora, il premio dei buoni, che è la beatitudine, sarà perpetuo; e così pure il castigo dovuto al peccato mortale è una pena senza fine. Cose queste che noi abbiamo spiegato nel *Terzo Libro* [cc. 62, 144]. Dunque è necessario che il corpo restituito agli uni e agli altri sia incorruttibile.

2. Il secondo argomento si desume dalla causa formale della resurrezione, che è l'anima. Sopra infatti [c. 79], noi abbiamo detto che l'anima riprenderà con la resurrezione il suo corpo, per non restare per sempre separata da esso. Ebbene, siccome è in vista della perfezione dell'anima che ad essa viene restituito il corpo, è opportuno che il corpo riceva la disposizione che si addice all'anima. Ora, l'anima è incorruttibile. Dunque le sarà restituito un corpo incorruttibile.

3. Il terzo argomento si può desumere dalla causa agente della resurrezione. Dio infatti, il quale richiamerà alla vita i corpi corrotti,

1. ll. pp.: *Comp. Theol.*, cc. 155, 167; *Suppl.*, q. 82, aa. 1, 2 (ossia *Sent.*, IV, d. 44, q. 2, a. 1, qcc. 1, 2).

a maggior ragione potrà dare a questi corpi la capacità di conservare in perpetuo la vita restaurata in essi. Ne abbiamo un esempio del resto nel caso dei tre fanciulli, i quali, pur avendo dei corpi corruttibili, Dio volle conservarli illesi dalla corruzione nella fornace [cfr. *Dan.*, III].

Perciò l'incorruttibilità dello stato futuro va concepita in questo modo: che per la virtù di Dio quel corpo che ora è corruttibile diventerà incorruttibile, cosicché l'anima ne avrà il perfetto dominio in quanto potrà comunicargli la vita, senza che tale comunicazione possa essere impedita da qualsiasi altro principio. Di qui le parole dell'Apostolo, in *I Cor.*, XV, 53: « È necessario che questo corpo corruttibile rivesta l'incorruttibilità, e che questo corpo mortale rivesta l'immortalità ».

L'uomo quindi che risorge sarà immortale, non perché assumerà un corpo diverso incorruttibile, come pretendevano le opinioni riferite sopra [c. 84]; ma perché l'identico corpo che adesso è corruttibile diventerà incorruttibile.

È così che vanno intese le parole dell'Apostolo: « La carne e il sangue non possederanno il regno di Dio » [*I Cor.*, XV, 50]; ossia nel senso che nello stato della finale ressurezione sarà eliminata la corruzione della carne e del sangue, restando però la sostanza della carne e del sangue. Infatti l'Apostolo aggiunge: « né la corruzione possederà l'incorruttibilità ».

CAPITOLO LXXXVI

LE QUALITÀ DEI CORPI RISUSCITATI [1]

Sebbene per merito di Cristo nella resurrezione i difetti di natura vengano eliminati in tutti, sia nei buoni che nei cattivi, tuttavia resterà una differenza tra i buoni e i cattivi rispetto alle doti personali. Ebbene, rientra nell'esigenza della natura che l'anima umana sia forma del corpo, per vivificarlo e per conservarlo nell'essere; mentre l'anima merita con gli atti personali di essere elevata alla gloria della visione di Dio, oppure di essere esclusa da codesta gloria con la colpa. Perciò il corpo di tutti sarà disposto in armonia

1. li. pp.: III, q. 54, a. 2; q. 57, a. 3; *Suppl.*, q. 82, aa. 1, 2 (ossia *Sent.*, IV, d. 44, q. 2, a. 1, qcc. 1, 2); *Comp. Theol.*, cc. 167, 168; *I Cor.*, c. 15, lect. 5.

con le disposizioni dell'anima: cosicché questa, quale forma incorruttibile, comunicherà al corpo l'essere incorruttibile, nonostante sia composto di elementi contrari; perché in questo la materia del corpo umano per virtù divina sarà del tutto soggetta all'anima. Mentre dalla gloria e dalla virtù dell'anima, elevata alla visione di Dio, il corpo corrispettivo conseguirà qualche cosa di più. Sarà infatti, per virtù divina, del tutto soggetto all'anima, non solo rispetto all'essere, ma anche rispetto alle azioni e alle passioni, al moto e alle qualità corporee.

Perciò come l'anima che gode la visione di Dio è ripiena di luce spirituale, così, per una certa ridondanza dell'anima sul corpo, anche il corpo a suo modo sarà rivestito dello *splendore* della gloria. Ecco perché l'Apostolo scrive in *I Cor.*, XV, 43: « Seminato nell'ignominia, il corpo risusciterà nella gloria ». Poiché mentre adesso il nostro corpo è opaco, allora sarà luminoso, secondo l'espressione evangelica: « I giusti splenderanno come il sole nel regno del loro Padre » (*Matt.*, XIII, 43).

Inoltre, l'anima che gode la visione di Dio, essendo unita al suo ultimo fine, vedrà adempiuto ogni suo desiderio. E poiché il corpo si muove per il desiderio dell'anima, di conseguenza il corpo obbedirà in tutto al comando dello spirito. Perciò i corpi dei beati risuscitati saranno dotati di *agilità*. Di qui l'analoga espressione dell'Apostolo: « È seminato [il corpo] nell'impotenza, ma risorgerà nel vigore » [*ibid.*]. Noi infatti sperimentiamo l'impotenza, perché il nostro corpo è incapace di soddisfare il desiderio dell'anima nei moti e negli atti che l'anima comanda: e tale impotenza sarà allora del tutto eliminata, per il ridondare sul corpo della virtù dell'anima che è unita a Dio. Ecco perché sta scritto a proposito dei giusti, che « essi dilagheranno come le fiamme in un canneto » (*Sap.*, III, 7): non nel senso che il moto per essi derivi da necessità, non avendo bisogno di nulla coloro che possiedono Dio, ma solo come dimostrazione di potenza.

D'altra parte come l'anima che ha la fruizione di Dio avrà l'appagamento del suo desiderio con il possesso di tutti i beni, così codesto suo desiderio sarà appagato con l'esclusione di tutti i mali: perché il sommo bene esclude qualsiasi male. Quindi anche il corpo vivificato dall'anima, in armonia con l'anima, sarà immune da qualsiasi male, sia all'attivo che al passivo. All'attivo, perché nei resuscitati

non ci sarà né corruzione, né deformità, né qualsiasi difetto. Al passivo, perché essi non potranno soffrire nulla che sia loro molesto. Per questo essi saranno *impassibili*. La quale impassibilità non esclude però in essi quella passibilità che è richiesta dai sensi: poiché essi si serviranno dei sensi per godere di quelle cose che non ripugnano al loro stato di incorruzione. Per esprimere questa impassibilità l'Apostolo afferma: «Seminato nella corruzione, risorgerà nell'incorruzione» [*I Cor.*, XV, 42].

Finalmente l'anima che ha la fruizione di Dio aderisce a lui perfettamente, e ne partecipa sommamente la bontà, secondo la sua capacità: perciò anche il corpo sarà perfettamente soggetto all'anima, e ne parteciperà le proprietà per quanto è possibile, con la perspicuità dei sensi, con il perfetto ordine degli appetiti, e con la totale perfezione della sua natura; poiché una cosa è tanto più perfetta nella sua natura, quanto la sua materia è più dominata dalla forma. Ecco perché l'Apostolo afferma: «Seminato animale, il corpo risorgerà spirituale» [v. 44]. Ora, il corpo dei risorti sarà spirituale, non perché diventi spirito, come alcuni hanno falsamente interpretato, sia che per spirito s'intenda una sostanza spirituale, sia che s'intenda l'aria o il vento [cfr. c. 84]: ma perché esso sarà del tutto soggetto allo spirito; come anche adesso si dice che il corpo è *animale*, non perché è anima, ma perché è soggetto alle passioni dell'anima, e perché ha bisogno di nutrimento.

Perciò da quanto precede risulta evidente che come l'anima dell'uomo viene elevata alla gloria degli spiriti celesti così da vedere Dio per essenza, secondo le spiegazioni date nel *Terzo Libro* [c. 57]; così il suo corpo viene sublimato alle proprietà dei corpi celesti, in quanto sarà luminoso, impassibile, agile nel muoversi senza fatica e difficoltà, e posseduto in modo perfettissimo dalla propria forma. Per questo l'Apostolo dice che i corpi dei risorti saranno «celesti»: non quanto alla natura, ma quanto alla gloria. Perciò dopo aver detto [v. 40] che «ci sono corpi celesti e corpi terrestri», egli aggiunge, che «altra è la gloria dei corpi celesti, altra quella dei terrestri». Come però la gloria cui è elevata l'anima umana sorpassa la virtù naturale degli spiriti celesti, secondo quello che abbiamo già visto nel *Terzo Libro* [c. 53]; così la gloria dei corpi risuscitati sorpassa la perfezione naturale dei corpi celesti, con uno splendore più grande, con una impassibilità più rigida, con un'agilità più sciolta, e una più alta dignità di natura.

Capitolo LXXXVII

IL LUOGO DEI CORPI GLORIFICATI[1]

Dovendoci essere proporzione tra il luogo e la cosa che vi si trova, è logico che i corpi dei risorti, ottenendo le proprietà dei corpi celesti, abbiano anche una localizzazione celeste: o, meglio, più che nei cieli essi sono « al di sopra di tutti i cieli », per essere con Cristo, per la cui virtù verranno condotti a questa gloria. Di lui infatti l'Apostolo ha scritto, in *Efes.*, IV, 10: « Egli è salito sopra tutti i cieli, per riempire tutte le cose ».

Ora, è evidentemente ridicolo obbiettare contro questa promessa di Dio, in base alla posizione naturale degli elementi, come se il corpo dell'uomo, fatto di terra e quindi destinato per sua natura al luogo più basso, non potesse essere elevato al di sopra degli elementi più leggeri. È evidente infatti che per virtù dell'anima il corpo da essa vivificato può non seguire le inclinazioni degli elementi. Infatti fin da adesso l'anima con la sua virtù tiene unito il corpo, finché viviamo, in modo che esso non si dissolva per la reciproca contrarietà degli elementi; e per virtù dell'anima che lo muove il corpo può salire verso l'alto, e tanto più agevolmente quanto la sua virtù motrice è più forte. Ora, è evidente che l'anima avrà allora una virtù perfetta, quando sarà unita a Dio con la visione beatifica. Dunque non deve sembrare strano che allora il corpo sia conservato immune da ogni corruzione ed elevato al di sopra di tutti i corpi per la virtù dell'anima.

E neppure può rendere impossibile questa promessa divina il fatto che le [solide] sfere celesti sono infrangibili, così da non permettere il trasferimento sopra di esse dei corpi gloriosi[2]. Perché la potenza di Dio farà sì che i corpi gloriosi possano coesistere [nello stesso spazio] con altri corpi: e ne abbiamo avuto un saggio nel corpo di Cristo, quando « entrò dai suoi discepoli a porte chiuse » [*Giov.*, XX, 26].

1. Il. pp.: I, q. 66, a. 3; q. 102, a. 2, ad 1; III, q. 57, a. 4; *Sent.*, III, d. 22, q. 2, a. 1, qc. 2, ad 2; q. 3, a. 3, qc. 1.

2. Per capire questo discorso si deve tener presente, che secondo l'antica cosmologia i cieli erano da concepirsi come solidissimi globi cristallini, che a larghi strati avrebbero circondato da ogni parte l'orbe terraqueo.

CAPITOLO LXXXVIII

IL SESSO E L'ETÀ DEI RISUSCITATI [1]

Né si deve credere, come pensarono alcuni, che nei risorti venga a sparire il sesso femminile. Infatti, dovendo la resurrezione riparare i difetti di natura, non potrà essere tolto dai corpi dei resuscitati niente di quanto appartiene alla perfezione della natura. Ora, all'integrità del corpo umano, come appartengono le altre membra, appartengono anche quelle che servono alla generazione, sia nei maschi che nelle femmine. Dunque, sia negli uni che nelle altre risorgeranno anche codeste membra.

Né fa difficoltà il fatto che allora non ci sarà l'uso di codeste membra, come sopra [c. 83] abbiamo visto. Perché se per questo esse dovessero mancare nei resuscitati, per lo stesso motivo mancherebbero loro tutte le membra che servono per la nutrizione: poiché dopo la resurrezione non ci sarà neppure l'uso dei cibi. E così verrebbero a mancare gran parte delle membra nei corpi resuscitati. Perciò tutte codeste membra ci saranno, anche se prive del loro uso, per restituire l'integrità del corpo naturale. E per questo non saranno inutili.

Né è da credere che la fragilità del sesso femminile sia un ostacolo alla perfezione dei risorti. Perché non si tratta di una fragilità dovuta a una imperfezione della natura, ma voluta dalla natura. E negli uomini le stesse distinzioni naturali mostrano la perfezione della natura e la sapienza di Dio, che dispone con ordine tutte le cose.

E neppure vale in tal senso l'affermazione dell'Apostolo, in *Efes.*, IV, 13: «Fino a che non giungiamo tutti nell'unità della fede e nella conoscenza del Figlio di Dio, all'uomo perfetto, alla statura della perfetta età e alla pienezza di Cristo». Poiché codesta frase non è detta nel senso che ciascuno dei risorti in quell' «incontro con Cristo nell'aria» [*I Tess.*, IV, 17], sarà di sesso virile: ma per indicare [col termine *vir*] la perfezione e la fortezza della Chiesa. Infatti tutta la Chiesa sarà allora simile a un uomo perfetto che va incontro a Cristo, come risulta dal contesto [cfr. *Efes.*, IV].

1. ll. pp.: *Suppl.*, q. 81, aa. 1, 3 (ossia *Sent.*, IV, d. 44, q. 1, a. 3, qcc. 1, 3); *In Matth.*, c. 22; *Ephes.*, c. 4, lect. 4.

Tutti però dovranno risorgere nell'età di Cristo, che è l'età giovanile, perché la perfezione della natura si raggiunge solo in essa. Infatti la puerizia non ha ancora raggiunto con lo sviluppo la perfezione della natura; e l'età senile, col suo deperimento, se n'è già allontanata.

Capitolo LXXXIX

QUALITÀ DEI CORPI RISORTI NEI DANNATI [1]

Dalle riflessioni precedenti possiamo desumere quale sarà la condizione dei corpi resuscitati in coloro che si danneranno.

Infatti codesti corpi dovranno essere proporzionati alle anime dannate. Ora, le anime dei malvagi hanno buona la natura, in quanto essa è creata da Dio; ma avranno la volontà disordinata, avulsa dal proprio fine. Perciò i loro corpi rispetto alle qualità naturali saranno reintegrati: cosicché risorgeranno nell'età perfetta, senza nessuno di quei difetti e di quelle menomazioni che sono dovuti a un errore della natura, o a qualche infermità. Infatti l'Apostolo afferma in *I Cor.*, XV, 52: « I morti risorgeranno incorrotti »; e dal contesto è evidente che l'affermazione va intesa sia per i buoni che per i cattivi.

Siccome però la loro anima, per il suo volere, è lontana da Dio e priva del suo ultimo fine, il loro corpo non sarà spirituale, come se fosse pienamente soggetto allo spirito; ma piuttosto la loro stessa anima sarà *carnale* per i suoi affetti sregolati.

Né codesti corpi saranno dotati di agilità, come se ubbidissero all'anima senza difficoltà; ma essi saranno piuttosto *pesanti* e *gravi*, e in qualche modo insopportabili alle anime, come le anime stesse sono per la disobbedienza intollerabili a Dio.

Inoltre i loro corpi resteranno *passibili* come adesso, o peggio ancora: in modo però da subire da parte delle cose sensibili la sofferenza, ma non la distruzione; come le loro anime saranno tormentate per la totale frustrazione del desiderio naturale di felicità.

1. ll. pp.: *Suppl.*, c. 86, aa. 1-3 (ossia *Sent.*, IV, d. 44, q. 3, a. 1, qcc. 1-3); *Comp. Theol.*, cc. 176, 177; *Quodl.*, VII, q. 5, a. 1; VIII, q. 8.

In più i loro corpi saranno *opachi* e *tenebrosi*, come le loro anime saranno prive della luce della conoscenza divina. Ecco perché l'Apostolo scrive in *I Cor.*, XV, 31, che « tutti noi risorgeremo, ma non tutti saremo trasformati »: poiché soltanto i buoni saranno trasformati nella gloria; mentre i corpi dei malvagi risorgeranno privi di gloria.

Forse a qualcuno può sembrare impossibile che i corpi dei malvagi siano passibili, senza essere corruttibili: poiché « ogni passione, intensificandosi, altera la sostanza » [*Topic.*, VI, c. 6, n. 21]: vediamo infatti che se un corpo rimane a lungo nel fuoco, finalmente si consuma; e il dolore, se è troppo intenso, separa l'anima dal corpo. – Ma tutto questo capita, supponendo la trasmutabilità della materia da una forma a un'altra forma. Il corpo umano, invece, dopo la resurrezione, non sarà trasmutabile da una forma all'altra, sia nei buoni che nei cattivi: poiché negli uni e negli altri verrà totalmente attuato dall'anima rispetto all'essere naturale; cosicché non sarà possibile togliere questa forma da tale corpo e introdurvene un'altra, in quanto la virtù divina assoggetterà il corpo totalmente alla sua anima. Perciò anche la potenza che ha la materia prima a qualsiasi forma, nel corpo umano resterà come legata dalla virtù dell'anima, affinché non possa essere attuata da un'altra forma. Ma poiché i corpi dei dannati quanto alle altre condizioni non saranno soggetti totalmente all'anima, essi soffriranno sensibilmente da parte degli agenti sensibili contrari. Infatti saranno afflitti dal fuoco corporeo, in quanto la qualità del fuoco per la sua intensità è contraria all'equilibrio di complessione e all'armonia che è connaturale al senso, sebbene non possa distruggerla. Né tale afflizione arriverà a separare l'anima dal corpo: poiché codesto corpo è necessario che rimanga sempre soggetto alla medesima forma.

Inoltre, come i corpi beati, per il rinnovamento prodotto dalla gloria saranno elevati al disopra dei corpi celesti, così proporzionalmente sarà deputato a sede dei corpi dei dannati un luogo infimo, tenebroso e penale. Di qui le parole del Salmista: « Piombi su di essi la morte, e discendano vivi all'inferno » [*Sal.*, LIV, 16]. E nell'*Apocalisse* (XX, 9, 10) si legge: « Il diavolo, loro seduttore, fu gettato nello stagno di fuoco e di zolfo, dove anche la bestia e il suo falso profeta saranno tormentati giorno e notte nei secoli dei secoli ».

Capitolo XC

COME SOSTANZE INCORPOREE POSSANO ESSERE TORMENTATE DAL FUOCO MATERIALE[1]

Qui però può nascere il dubbio: come il diavolo che è incorporeo, nonché le anime prima della resurrezione, possano essere tormentate dal fuoco materiale, che nell'inferno brucerà i corpi dei dannati, secondo le parole del Signore: « Andate, maledetti, al fuoco eterno, preparato per il diavolo e i suoi angeli » (*Matt.*, XXV, 41).

Non si pensi dunque che le sostanze incorporee possano soffrire per il fuoco materiale, per il fatto che la loro natura viene distrutta, o comunque alterata dal fuoco, come attualmente sono afflitti dal fuoco i nostri corpi corruttibili: poiché le sostanze incorporee non hanno una materia corporea, per essere trasmutate dalle cose materiali. E neppure tali sostanze sono in grado di ricevere delle forme sensibili, altro che in modo intelligibile. Ma tale percezione non può essere penosa, bensì perfettiva e piacevole.

E neppure si può dire che esse sono tormentate dal fuoco materiale per l'opposizione dei contrari, come dopo la resurrezione avverrà per i corpi, perché le sostanze incorporee non hanno gli organi dei sensi, e non si servono di potenze sensitive.

Perciò le sostanze incorporee sono tormentate dal fuoco per un certo legame con esso. Infatti gli spiriti possono essere legati ai corpi, o quali forme, ossia come l'anima è unita al corpo umano, per comunicar loro la vita; oppure, senza esserne forme: come fanno i negromanti, che, per virtù diabolica, legano gli spiriti a delle immagini o ad altre cose del genere. Molto più quindi per virtù divina possono essere legati al fuoco materiale gli spiriti dannati. E per essi è un tormento sapere di essere legati per castigo a delle cose meschine.

Ed è giusto che gli spiriti dannati siano puniti con pene corporali. Infatti ogni peccato della creatura ragionevole deriva dal fatto che si ribella a Dio. Ora, il castigo deve essere proporzionato alla colpa: affinché la volontà soffra con la pena il contrario di ciò per il cui amore ha peccato. Quindi è giusto che per punizione la natura ra-

[1] ll. pp.: I, q. 64, a. 4, ad 1; *Suppl.*, q. 70, a. 3 (ossia *Sent.*, IV, d. 44, q. 3, a. 3, qc. 3); *De Anima*, a. 6, ad 7; a. 21; *De Spir. Creat.*, a. 1, ad 20; *De Verit.*, q. 26, a. 1; *Comp. Theol.*, c. 180; *Quodl.*, II, q. 7, a. 1; III, q. 10, a. 1; VII, q. 5, a. 3.

gionevole che pecca sia sottoposta e in qualche modo legata agli esseri inferiori, cioè agli esseri corporei.

Al peccato che si commette contro Dio è dovuta non solo la pena del danno, ma anche la pena del senso, come abbiamo spiegato nel *Terzo Libro* [c. 145]: poiché la pena del senso corrisponde alla colpa nel suo aspetto di conversione disordinata al bene transitorio, come la pena del danno corrisponde alla colpa nel suo aspetto di aversione o di distacco dal bene imperituro. Ora, la creatura ragionevole, e soprattutto l'anima umana, pecca, volgendosi disordinatamente ai beni materiali. Dunque è un giusto castigo che essa sia tormentata da esseri materiali.

Essendo poi al peccato dovuto quel castigo che si denomina *pena del senso*, bisogna che codesto castigo provenga da cose che possono affliggere. Ma niente può affliggere se non in quanto è contrario alla volontà. Ora, alla volontà naturale di un essere ragionevole non è contrario unirsi a una sostanza spirituale: anzi ciò è piacevole per lui, e conferisce alla sua perfezione; perché è un'unione di cose consimili, e unione di un oggetto intelligibile con l'intelletto; poiché ogni sostanza spirituale è per se stessa intelligibile. Invece è contrario alla volontà naturale delle sostanze spirituali essere assoggettate a un corpo, dal quale, secondo l'ordine di natura, esigono di essere libere. Perciò è comprensibile che le sostanze spirituali siano punite mediante cose materiali.

È chiaro quindi che, pur dovendosi interpretare in senso spirituale quanto si legge nella Scrittura circa il premio dei beati, quando si promettono cibi e bevande, come sopra abbiamo notato [c. 83]; tuttavia certi castighi corporali che la Scrittura minaccia ai peccatori vanno intesi in senso materiale, e quasi in senso proprio. Infatti non è conveniente che una natura superiore venga premiata con l'uso di una natura inferiore, ma piuttosto con l'unione a una natura superiore: mentre è giusto che una natura superiore sia punita mediante un legame con gli esseri inferiori.

Tuttavia niente impedisce che anche quello che la Scrittura dice circa certe pene corporali debba essere inteso in senso spirituale e metaforico. Quando, p. es., è detto in *Isaia* (LXVI, 24): « Il loro verme non morirà », per verme si può intendere il rimorso della coscienza, dal quale gli empi saranno tormentati. Infatti non è possibile che un verme corporeo possa rodere una sostanza spirituale, e

neppure i corpi dei dannati che saranno incorruttibili. – Così pure «il pianto e lo stridor dei denti» [*Matt.*, VIII, 12] nelle sostanze spirituali non potrà essere che metaforico; sebbene nei corpi dei dannati dopo la resurrezione non si escluda che possa esserci in senso materiale; purché col pianto non s'intenda un'effusione di lacrime, poiché da quei corpi non potrà esserci nessuna secrezione, ma soltanto il dolore del cuore e il turbamento degli occhi e del capo, come di solito avviene nel pianto.

CAPITOLO XCI

LE ANIME RICEVONO LA PENA O IL PREMIO SUBITO DOPO LA SEPARAZIONE DAL CORPO[1]

Dalle riflessioni precedenti possiamo concludere che subito dopo la morte le anime umane ricevono secondo i meriti la pena o il premio. Infatti:

1. Le anime separate possono ricevere, come abbiamo visto [c. precedente], non solo le pene spirituali, ma anche quelle corporali. Che poi esse possano ricevere la gloria è evidente da quanto abbiamo spiegato nel *Terzo Libro* [c. 51]. Poiché per il fatto che l'anima si separa dal corpo, diventa capace della visione di Dio, cui non poteva giungere mentre era unita a un corpo corruttibile. E nella visione di Dio consiste l'ultima beatitudine dell'uomo, che è «il premio della virtù» [ARIST., *Ethic.*, I, c. 9, n. 3]. Ora, non c'è nessuna ragione per cui dovrebbero essere differiti la pena e il premio, dal momento che l'anima è capace dell'una e dell'altro. Perciò, appena l'anima si separa dal corpo, essa riceve il premio o il castigo «per quanto ha compiuto mentre era nel corpo» [*II Cor.*, V, 10].

1. Il problema qui discusso è stato sollevato nel secolo XIII dai Greci Scismatici, i quali pensavano di doversi distinguere dalla Chiesa Latina, che ha sempre insistito sul dovere di suffragare con impegno le anime dei trapassati, perché possano godere al più presto la beatitudine celeste. Non a caso quindi nello svolgimento del tema indicato s'inserisce la questione del Purgatorio. Noi però indicheremo distintamente i luoghi paralleli per questi due argomenti:

a) per il premio e il castigo immediato, vedi I, q. 64, a. 4, ad 3; *Suppl.*, q. 69, a. 2 (ossia *Sent.*, IV, d. 45, q. 1, a. 1, qc. 2); *Comp. Theol.*, cc. 150, 172, 173, 178;

b) per il Purgatorio, vedi *Sent.*, IV, d. 21, q. 1, a. 1, qc. 1; *Contra Err. Graec.*, II, c. 38; *De Malo*, q. 7, a. 11; *Comp. Theol.*, cc. 181, 182.

2. La vita presente costituisce lo stato adatto per meritare, o demeritare; ecco perché è paragonata al servizio militare e alle giornate del mercenario, come in quel testo di *Giobbe* (VII, 1): « La vita dell'uomo sulla terra è come la milizia, e i suoi giorni sono come quelli del mercenario ». Ma dopo il servizio militare e il lavoro del salariato subito è dovuto o il premio, o il castigo per coloro che non si sono comportati bene. Infatti nel *Levitico* (XIX, 13) si legge: « Il salario del mercenario non resti presso di te fino all'indomani »; e in *Gioele* (III, 4): « Ben presto io farò ricadere sul vostro capo la vostra provocazione ». Dunque le anime subito dopo la morte ricevono, o il premio, o il castigo.

3. È giusto che nel castigo e nel premio sia rispettato l'ordine che si riscontra nella colpa e nel merito. Ebbene, il merito e la colpa, non spettano al corpo se non per l'anima, poiché nessun atto ha l'aspetto di merito o di demerito, se non in quanto è volontario. Perciò tanto il premio che il castigo è giusto che derivino al corpo dall'anima: poiché mai essi spettano all'anima a motivo del corpo. Quindi non c'è nessuna ragione per cui nel punire o nel premiare le anime si debba attendere la riassunzione dei corpi: anzi sembra giusto che le anime, in cui la colpa e il merito si sono trovati in antecedenza, per prime siano anche o punite o premiate.

4. Alle creature ragionevoli premi e castighi sono dovuti da parte della stessa provvidenza di Dio, per mezzo della quale sono distribuite agli esseri fisici le loro perfezioni. Ora, negli esseri fisici avviene che ciascuno subito riceve la perfezione di cui è capace, se non c'è impedimento da parte del ricevente, o da parte della causa agente. Perciò, siccome le anime appena separate dal corpo sono capaci della gloria e del castigo, subito li ricevono entrambi; cosicché né il premio dei buoni, né il castigo dei malvagi sono differiti al momento in cui le anime riassumeranno il loro corpo.

Si deve però notare che da parte dei buoni ci può essere un ostacolo che impedisca di ricevere immediatamente dopo la separazione dal corpo, l'ultima ricompensa, che consiste nella visione di Dio. La creatura ragionevole, infatti, non può essere elevata a quella visione, se non è del tutto purificata; poiché quella visione sorpassa ogni capacità naturale della creatura. Infatti della divina sapienza si

legge, che « in essa non può mescolarsi niente d'impuro » (*Sap.*, VII, 25); e in *Isaia* (XXXV, 8) è detto: « Non passerà per essa chi è immondo ». Ora, l'anima è insozzata dal peccato in quanto con esso aderisce disordinatamente alle cose inferiori. Ma da tale sozzura viene purificata in questa vita dalla penitenza e dagli altri sacramenti, come sopra [cc. 56-74] abbiamo detto. Però talora capita che tale purificazione non venga compiuta totalmente in questa vita, ma uno resti ancora dopo debitore di una pena: o per negligenza, o perché preso da altre occupazioni, oppure perché è prevenuto dalla morte. E tuttavia per questo egli non merita di essere escluso del tutto dal premio; perché queste circostanze possono capitare senza peccato mortale, che è il solo a distruggere la carità, alla quale è dovuto il premio della vita eterna, come risulta da quanto abbiamo detto nel *Terzo Libro* [c. 143]. Quindi è necessario che le anime si purifichino dopo questa vita, prima di conseguire il premio finale. Ebbene questa purificazione avviene per mezzo di sofferenze, come attraverso pene satisfattorie tale purificazione sarebbe stata completata in vita. Altrimenti i negligenti sarebbero in condizione migliore dei ferventi, qualora essi non subissero in futuro quelle afflizioni che hanno trascurato in vita. Perciò le anime dei buoni, che hanno ancora qualcosa da espiare in questo mondo, hanno un ritardo nel conseguimento del premio, fino a che non abbiano subito le pene purificatrici. Ecco la ragione per cui noi ammettiamo il purgatorio.

A conferma di questa tesi si possono addurre le parole dell'Apostolo, in *I Cor.*, III, 15: « Se qualcuno avrà la sua opera consunta dal fuoco, ne soffrirà la perdita; egli però sarà salvo, ma come attraverso il fuoco ». – Inoltre c'è la consuetudine della Chiesa universale, la quale prega per i defunti: ora, tali preghiere sarebbero inutili, se non si ammettesse il purgatorio dopo la morte. Infatti la Chiesa non prega per quelli, buoni o cattivi che siano, i quali ormai hanno raggiunto il loro termine, ma per quelli che ancora non l'hanno raggiunto.

Che poi le anime conseguano subito dopo la morte il castigo o il premio, se non c'è un impedimento, viene confermato dai testi della Scrittura. Infatti in *Giobbe* (XXI, 13) si legge, a proposito dei malvagi: « Passano i loro giorni nei piaceri, e d'un tratto scendono

nell'inferno »; e in *Luca*, XVI, 22: « Morì il ricco e fu sepolto nell'inferno ». E l'inferno è il luogo in cui le anime vengono punite. La stessa cosa è evidente per i buoni. In *Luca*, XXIII, 43, si narra, p. es., che il Signore disse al buon ladrone: « Oggi stesso sarai con me in paradiso ». Ora, col termine *paradiso* s'intende il premio promesso ai buoni, come risulta anche dall'*Apocalisse* (II, 7): « Al vincitore concederò di cibarsi dell'albero della vita che è nel paradiso del mio Dio ». E ciò è vero sebbene alcuni affermino che per paradiso non si debba intendere la finale ricompensa dei cieli, di cui è detto in *Matt.*, V, 12: « Godete ed esultate, perché la vostra ricompensa è nei cieli »; bensì una certa ricompensa terrena. Poiché il *paradiso* sembra essere una ricompensa terrestre stando alla *Genesi* (II, 8), in cui si dice che « il Signore Dio aveva piantato un paradiso di delizie, in cui pose l'uomo che egli aveva formato ».

Ma se si considera attentamente la Sacra Scrittura, si riscontra che anche la retribuzione finale, promessa ai santi nel cielo, viene concessa subito dopo questa vita. L'Apostolo infatti, in *II Cor.*, IV, 17-18, dopo aver parlato della gloria futura, — affermando che « la leggera tribolazione di un momento ci prepara, al di là di ogni misura, un eterno peso di gloria; cosicché noi non consideriamo le cose visibili, ma quelle invisibili; poiché le cose visibili sono temporali, mentre quelle invisibili sono eterne »; parole che evidentemente si riferiscono alla gloria finale, che sarà nei cieli, — per dimostrare quando e come codesta gloria sarà concessa, aggiunge [c. V, 1]: « Noi infatti sappiamo che se questa nostra casa terrestre verrà distrutta, abbiamo una casa costruita da Dio, una dimora eterna nei cieli, non costruita dalle mani dell'uomo ». Con le quali espressioni lascia comprendere chiaramente che alla distruzione del corpo, l'anima viene introdotta nella dimora celeste, la quale non è altro che il godimento di Dio, di cui godono gli angeli in cielo.

Se uno volesse contraddire, affermando che l'Apostolo non dice che, distrutto il corpo, subito noi avremo la dimora eterna nei cieli in modo effettivo, bensì solo nella speranza, per possederla a suo tempo; risponderemo che ciò è manifestamente contro l'intenzione dell'Apostolo: poiché anche mentre viviamo sulla terra abbiamo la certezza, per la predestinazione divina, di possedere un giorno la sede celeste; e già noi la possediamo nella speranza, secondo l'altra espressione di S. Paolo: « Nella speranza noi siamo già stati salvati »

(*Rom.*, VIII, 24). Perciò sarebbe inutile la frase ipotetica: « se questa nostra casa terreste sarà distrutta »; ma sarebbe bastato dire: « sappiamo che abbiamo una casa costruita da Dio, ecc. ». – Ma la nostra tesi è espressa anche più chiaramente dalle parole che seguono nella medesima epistola: « Noi sappiamo che mentre siamo nel corpo pellegriniamo lontani dal Signore; poiché camminiamo per fede, non per visione diretta. Abbiamo però fiducia e buona volontà di dipartirci dal corpo preferibilmente per essere presenti al Signore » [*II Cor.*, V, 6, 8]. Ora, inutilmente noi avremmo la volontà di « dipartirci dal corpo », ossia di separarcene, se non potessimo essere subito presenti al Signore. Poiché non gli siamo presenti, se non quando lo vediamo direttamente: infatti finché camminiamo per fede e non per visione diretta « pellegriniamo lontani dal Signore », come si esprime S. Paolo. Perciò appena un'anima santa si separa dal corpo, subito vede Dio direttamente: il che costituisce la finale beatitudine, come abbiamo spiegato nel *Terzo Libro* [c. 51]. Lo stesso concetto esprimono le parole dello stesso Apostolo ai *Filippesi* (I, 23): « Io ho il desiderio di dissolvermi e di essere con Cristo ». Ora, Cristo è in cielo. Perciò l'Apostolo sperava subito dopo la dissoluzione del corpo di raggiungere il cielo.

Con queste riflessioni si esclude l'errore di alcuni Greci [scismatici], i quali negano il purgatorio, e affermano che le anime prima della resurrezione dei corpi né ascendono al cielo, né vengono sprofondate nell'inferno.

Capitolo XCII

DOPO LA MORTE LE ANIME DEI SANTI AVRANNO LA LORO VOLONTÀ IMMUTABILE NEL BENE[1]

Dalle conclusioni precedenti risulta che le anime, appena separate dal corpo, sono rese immutabili nella loro volontà: in modo che la volontà dell'uomo non potrà più mutare né dal bene al male, né dal male al bene. Infatti:

1. Fino a che l'anima può mutare o dal bene al male, o dal male al bene è in istato di combattimento e di guerra; poiché dev'es-

1. Il. pp.: I-II, q. 4, a. 4; *Sent.*, IV, d. 49, q. 1, a. 1, qc. 4; *In Ioann.*, c. 10, lect. 5.

ser pronta a resistere al male, per non esserne sopraffatta; oppure deve sforzarsi di liberarsene. Invece appena l'anima è separata dal corpo, non sarà più in istato di guerra o di combattimento, ma in condizione di ricevere il premio, o il castigo secondo che ha combattuto bene o male: infatti è già stato dimostrato [c. 91] che essa consegue immediatamente, o il premio, o il castigo. Dunque allora l'anima non può mutare secondo la volontà, né dal bene al male, né dal male al bene.

2. Nel *Terzo Libro* [c. 61] noi abbiamo dimostrato che la beatitudine la quale consiste nella visione di Dio, è perpetua; così pure abbiamo là dimostrato [c. 144] che al peccato mortale è dovuta una pena eterna. Ora, l'anima non può essere beata, se la sua volontà non è retta: cessa infatti di essere retta per il fatto che si allontana dal fine; e d'altra parte è impossibile che essa si discosti dal fine e goda di esso. Perciò la rettitudine della volontà nell'anima beata deve essere perpetua, così da non poter passare dal bene al male.

3. La creatura ragionevole desidera per natura di essere beata: dunque non può volere non esser beata. Tuttavia essa può volontariamente scostarsi da ciò che costituisce la vera beatitudine, e quindi avere una volizione perversa. E questo avviene perché ciò in cui consiste la vera beatitudine non è appreso quale oggetto di beatitudine, ma invece viene così considerato qualcos'altro, verso cui la volontà disordinata si volge come al proprio fine: chi, p. es., mette il proprio fine nei piaceri della carne, considera questi come il bene sommo, ossia come la beatitudine. Ma coloro che sono già beati percepiscono la realtà in cui veramente consiste la beatitudine sotto l'aspetto di beatitudine e di ultimo fine: altrimenti il loro desiderio non sarebbe appagato, e quindi non sarebbero beati. Perciò tutti coloro che sono beati non possono distogliere la volontà da colui nel quale consiste la vera beatitudine. Essi dunque non possono più avere una volizione perversa.

4. Chiunque è soddisfatto di ciò che ha, non cerca altro fuori di esso. Ora, chiunque è beato è soddisfatto di ciò che costituisce la vera beatitudine, altrimenti essa non sazierebbe il suo desiderio. Perciò tutti i beati non cercano cose che non rientrano nella vera beatitudine. Ma uno non può avere una volizione perversa, se non perché vuole qualcosa di incompatibile con ciò che costituisce la vera beatitudine. Dunque la volontà di nessun beato può piegarsi al male.

5. Nella volontà non può esserci il peccato, senza una certa ignoranza dell'intelletto: infatti noi non vogliamo altro che il bene, o vero, o apparente; e per questo è detto nei *Proverbi* (XIV, 22): « S'ingannano coloro che compiono il male »; e il Filosofo afferma che « ogni malvagio è un ignorante » [*Ethic.*, III, c. 1, n. 14]. Ma le anime veramente beate non possono in nessun modo essere ignoranti, perché vedono in Dio tutte le cose che appartengono alla loro perfezione. Quindi in nessun modo possono avere una volontà cattiva: specialmente considerando che quella visione di Dio è sempre in atto, come abbiamo spiegato nel *Terzo Libro* [c. 62].

6. Il nostro intelletto può ingannarsi circa determinate conclusioni, prima di averle ricondotte ai primi princìpi; ma dopo codesta risoluzione si ha la scienza delle conclusioni, la quale non può essere falsa. « Ora, quello che i princìpi dimostrativi sono per le funzioni speculative, il fine lo è per le funzioni appetitive » [*Ethic.*, VII, c. 8, n. 4; *Physic.*, II, c. 9, n. 3]. Perciò fino a che non abbiamo raggiunto l'ultimo fine, la nostra volontà può pervertirsi: non così dopo che è arrivata alla fruizione dell'ultimo fine, il quale è desiderabile per se stesso, come i primi princìpi dimostrativi sono evidenti per se stessi.

7. Il bene in quanto tale è amabile. Quindi ciò che è percepito come ottimo è amabile in sommo grado. Ora, le sostanze intellettive beate che vedono Dio, lo percepiscono come ottimo. Dunque lo amano in sommo grado. D'altra parte l'amore rende conformi tra loro le volontà di coloro che si amano [cfr. *Ethic.*, IX, c. 4, nn. 1, 5]. Dunque le volontà dei beati sono sommamente conformi a Dio: e questo implica la rettitudine della volontà, poiché la volontà divina è la regola prima di tutte le volontà. Perciò le volontà di coloro che vedono Dio non possono pervertirsi.

8. Fino a che un dato essere è capace di muoversi verso altri oggetti non ha ancora raggiunto l'ultimo fine. Se l'anima beata, quindi, potesse ancora passare dal bene al male, non avrebbe ancora raggiunto l'ultimo fine: il che è contro la nozione stessa di beatitudine. Perciò è evidente che le anime, le quali subito dopo la morte entrano nella beatitudine, sono rese immutabili nella loro volontà.

Capitolo XCIII

LE ANIME DEI MALVAGI DOPO LA MORTE HANNO LA VOLONTÀ IMMUTABILE NEL MALE[1]

Allo stesso modo anche le anime, che subito dopo la morte sono colpite dal castigo, sono rese immutabili nella loro volontà. Infatti:

1. Nel *Terzo Libro* [c. 144] abbiamo dimostrato che al peccato mortale è dovuta una pena eterna. Ora, la pena delle anime dannate non sarebbe perpetua, se esse fossero in grado di mutare in meglio la loro volontà: poiché sarebbe ingiusto che esse venissero punite in perpetuo, mentre ormai la loro volontà è diventata buona. Dunque la volontà dell'anima dannata non può volgersi al bene.

2. Lo stesso disordine della volontà è già una pena, e sommamente afflittiva: poiché in quanto uno ha la volontà disordinata, prova dispiacere per tutte le cose giuste che accadono: perciò ai dannati dispiace che in tutte le cose si compia la volontà di Dio, alla quale essi hanno resistito peccando. Perciò la volontà disordinata non verrà loro mai tolta.

3. La volontà non può mutare in bene dopo il peccato, se non mediante la grazia di Dio, come è evidente da quanto si è detto nel *Terzo Libro* [c. 157]. Ora, come le anime dei buoni sono ammesse alla partecipazione della bontà divina, così le anime dei dannati sono totalmente escluse dalla grazia. Quindi esse non possono mutare in meglio la loro volontà.

4. Come i buoni nella vita presente ripongono in Dio il fine di tutti i loro atti e desideri, così i cattivi li ripongono in un fine indebito che li allontana da Dio. Ebbene, le anime separate dei buoni aderiranno immutabilmente al fine che si erano prestabilite. Perciò, come la volontà dei buoni non potrà diventare cattiva, così quella dei cattivi non potrà diventare buona.

1. ll. pp.: I, q. 64, a. 2; II-II, q. 13, a. 4; *Suppl.*, q. 98, aa. 1, 2 (ossia *Sent.*, IV, d. 50, q. 2, a. 1, qcc. 1, 2); *Sent.*, IV, d. 14, q. 1, a. 3, qc. 4; *Comp. Theol.*, c. 175; *Hebr.*, c. 12, lect. 3.

Capitolo XCIV

IMMUTABILITÀ DEL VOLERE NELLE ANIME TRATTENUTE IN PURGATORIO

Essendoci delle anime le quali non raggiungono la beatitudine subito dopo la separazione dal corpo, e tuttavia non sono dannate, quali sono appunto quelle che si portano dietro qualche cosa da espiare [cfr. c. 91], dobbiamo dimostrare che neppure codeste anime, dopo la separazione dal corpo, possono mutare secondo la volontà. – Le anime infatti dei beati e dei dannati hanno la volontà immutabile per il fine cui hanno aderito, com'è evidente da quanto abbiamo detto [cc. 92, 93]; ora, le anime che si portano dietro qualcosa da espiare, per il fine sono concordi con le anime beate: poiché esse partono da questo mondo con la carità, con cui siamo uniti a Dio come al nostro fine. Dunque anch'esse avranno una volontà immutabile [1].

Capitolo XCV

CONSIDERAZIONI GENERALI SULL'IMMUTABILITÀ DEL VOLERE IN TUTTE LE ANIME SEPARATE DAL CORPO [1]

Che in tutte le anime separate la volontà risulta immutabile dal [conseguimento del] fine, può essere dimostrato nel modo seguente:

Il fine infatti, come abbiamo detto [c. 92], sta agli atti della volontà come i primi princìpi dimostrativi stanno all'attività speculativa. Ora, codesti princìpi sono noti per natura; e un errore relativo ad essi dovrebbe provenire da un'alterazione della natura.

1. Con queste considerazioni, per quanto generiche, S. Tommaso incoraggia una raffigurazione del purgatorio che marca di più l'affinità col regno dei beati, piuttosto che l'affinità con quello dei dannati, come avviene invece in certi autori a lui posteriori. La sua dottrina relativa a questo regno d'oltretomba non è ancora perfettamente sviluppata, come si può riscontrare facilmente su di un manuale moderno di teologia (vedi, p. es., B. Bartmann, *Manuale di Teologia Dogmatica*, Ed. Paoline, Alba [Cuneo], 1932², vol. III, pp. 408-419). Tuttavia le linee essenziali della dottrina cattolica sono già tracciate.

1. Il. pp.: I, q. 64, a. 2; *Sent.*, II, d. 7, q. 1, a. 2; *De Verit.*, q. 24, a. 10; *De Malo*, q. 16, a. 5.

Perciò un uomo non potrebbe mutare da una conoscenza vera di quei princìpi, a una conoscenza falsa, e viceversa, se non per un'alterazione della natura: poiché chi sbaglia circa i princìpi non può essere ricuperato mediante qualche cosa di più certo, come invece può essere distolto dall'errore un uomo il quale sbagli circa le conclusioni. Così pure nessuno può essere stornato dalla verità circa i princìpi, mediante la seduzione di cose più evidenti. – Ebbene, lo stesso vale per il fine. Poiché ciascuno ha per natura il desiderio dell'ultimo fine.

Ma mentre il desiderio della beatitudine deriva per tutti dalla natura razionale, il fatto di desiderare questa o quell'altra cosa come ultimo fine deriva da una speciale disposizione di codesta natura: cosicché il Filosofo afferma, che « quale ciascuno è, tale è il fine che gli si presenta » [*Ethic.*, III, c. 5, n. 17]. Perciò, se la disposizione per cui uno desidera qualcosa come ultimo fine non è eliminabile, la sua volontà non può cambiare rispetto al desiderio di codesto fine.

Ebbene, tali disposizioni noi le possiamo eliminare fino a che l'anima è unita al corpo. Poiché il nostro desiderare qualcosa come ultimo fine dipende talora dal fatto che vi siamo predisposti per una passione passeggera: quindi il desiderio di codesto fine facilmente viene eliminato, come avviene nelle persone continenti. Talora invece veniamo predisposti al desiderio di un fine buono o cattivo da un abito: e questa disposizione non è facilmente removibile, cosicché tale desiderio del fine rimane più stabilmente, come avviene nelle persone temperanti; e tuttavia in questa vita anche la disposizione di un abito può venire eliminata.

Dunque è evidente che, mentre rimane la disposizione con la quale si desidera qualcosa come ultimo fine, il desidero di codesto ultimo fine non può cambiare: poiché l'ultimo fine è desiderato in modo sommo; cosicché uno non può esserne distolto da qualcosa di più desiderabile. Ora, l'anima è in istato di mutabilità fino a che è unita al corpo, non già dopo che se ne è separata. Infatti le disposizioni dell'anima possono essere mutate indirettamente dal moto del corpo: poiché il corpo dovendo servire all'anima nel suo operare, è stato dato a quest'ultima per natura, affinché mentre si trova in esso l'anima raggiunga la sua perfezione, quasi muovendosi verso di essa. Perciò quando ne sarà separata, l'anima non

sarà più nella condizione di muoversi verso il fine, ma si riposerà nel fine conseguito. Dunque la sua volontà resterà allora immobile rispetto al desiderio dell'ultimo fine.

Ma dall'ultimo fine dipende tutta la bontà o la malizia della volontà: poiché tutti i beni che uno vuole, volendoli in ordine a un fine buono, sono voluti onestamente; mentre tutti i mali che uno vuole in ordine a un fine cattivo, sono voluti in modo disonesto. Perciò la volontà dell'anima separata non può mutare dal bene al male: sebbene possa mutare passando da un oggetto all'altro, pur conservando l'ordine verso l'identico ultimo fine.

Da ciò appare evidente che tale immutabilità del volere non è incompatibile col libero arbitrio, che si esercita nella deliberazione; poiché la deliberazione riguarda i mezzi, non già l'ultimo fine. Quindi come attualmente non è incompatibile col libero arbitrio il fatto che desideriamo con volontà immutabile la beatitudine in generale, e detestiamo la sventura, così non sarà incompatibile col libero arbitrio l'immutabile tendere della volontà verso un oggetto determinato quale suo ultimo fine: poiché come adesso abbiamo la natura nella sua universalità mediante la quale desideriamo la beatitudine nella sua universalità; così allora avremo in maniera immutabile quella speciale disposizione mediante la quale viene desiderato come ultimo fine questo o quell'oggetto.

Ora però le sostanze separate, ossia gli angeli, per la natura in cui sono create, sono più prossime dell'anima all'ultima loro perfezione: poiché non hanno bisogno di desumere la conoscenza dai sensi, né di dedurre, come le anime, le conclusioni dai princìpi; ma mediante le specie intelligibili infuse possono raggiungere la contemplazione della verità. Esse quindi, immediatamente dopo l'adesione al fine debito, o a quello indebito, sono rimaste immutabilmente fisse in codesto oggetto.

Tuttavia non si deve pensare che le anime, nel riprendere il loro corpo nella resurrezione perdano l'immutabilità del loro volere, ma perseverano in essa: poiché, come sopra abbiamo detto [c. 85], nella resurrezione i corpi saranno armonizzati alle esigenze dell'anima, senza che le anime possano essere trasmutate dai corpi.

CAPITOLO XCVI

IL GIUDIZIO FINALE[1]

Da quanto abbiamo esposto risulta chiaramente che esiste una doppia retribuzione per quello che l'uomo compie in questa vita: l'una riguardante l'anima, e che si consegue subito dopo la separazione dell'anima dal corpo; l'altra si avrà nel ricongiungimento delle anime con i corpi, alcuni dei quali saranno impassibili e gloriosi, mentre altri saranno passibili ed ignobili. La prima di tali retribuzioni viene assegnata singolarmente a ciascuno, via via che gli individui muoiono. La seconda invece sarà assegnata collettivamente a tutti al momento della resurrezione universale. Ora, ogni retribuzione in cui si applica una diversità di meriti richiede un giudizio. Perciò devono esserci due giudizi: il primo, particolare, per assegnare alle singole anime la pena o il premio; e il secondo universale, in cui verrà assegnato a tutti simultaneamente, sia rispetto al corpo che all'anima, quanto hanno meritato.

E poiché Cristo ci ha meritato la resurrezione e la vita eterna con la sua umanità, in cui ha sofferto ed è risuscitato, spetta a lui il giudizio universale nel quale i risuscitati saranno premiati o puniti. Di qui le parole evangeliche: « [Il Padre] gli ha dato l'incombenza di giudicare, perché è il Figlio dell'uomo » (*Giov.*, V, 27).

D'altra parte il giudizio deve essere proporzionato alle cose di cui si deve giudicare. E poiché nel giudizio finale si dovrà giudicare del premio o del castigo di corpi visibili, è giusto che codesto giudizio si svolga visibilmente. Perciò Cristo giudicherà nel suo aspetto di uomo, che tutti potranno vedere, sia i buoni che i cattivi. Ma la visione della sua divinità rende beati e felici, come abbiamo spiegato nel *Terzo Libro* [cc. 25, 51, 63]: e quindi essa è riservata ai buoni. – Invece il giudizio delle singole anime, essendo di cose invisibili, si svolge in maniera invisibile.

Ma sebbene nel giudizio finale l'autorità di giudicare sia riservata a Cristo, tuttavia in esso giudicheranno con lui, come giudici

1. ll. pp.: III, q. 59, aa. 1-6; *Suppl.*, qq. 88-90 (ossia *Sent.*, IV, d. 47, q. 1, aa. 1, 4; a. 2, qcc. 1-4; a. 3, qcc. 1-4; d. 48, q. 1, aa. 1-3); *Comp. Theol.*, cc. 241-245; *In Matth.*, c. 25; *I Cor.*, c. 3, lect. 2; *II Cor.*, c. 5, lect. 2; *Quodl.*, X, q. 1, a. 2.

assistenti, coloro che più degli altri aderirono a lui, cioè gli Apostoli, ai quali fu detto: « Voi che mi avete seguito sederete sui troni a giudicare le dodici tribù d'Israele » (*Matt.*, XIX, 28). La quale promessa si estende anche a coloro che hanno imitato l'esempio degli Apostoli.

CAPITOLO XCVII
LO STATO DEL MONDO DOPO IL GIUDIZIO [1]

Dopo il giudizio finale la natura umana sarà totalmente costituita nel suo termine. E poiché tutti gli esseri corporei sono in qualche modo per l'uomo, come abbiamo spiegato nel *Terzo Libro* [c. 81], è conveniente che allora venga mutato lo stato di tutta la creazione materiale, in modo da armonizzarsi con lo stato finale dell'uomo. E poiché allora gli uomini saranno incorruttibili, sarà eliminato da tutto il creato corporeo lo stato di generazione e di corruzione. Ecco perché l'Apostolo afferma in *Rom.*, VIII, 21, che « la creazione stessa sarà liberata dalla servitù della corruzione, per partecipare la libertà della gloria dei figli di Dio ».

Ma la generazione e la corruzione sono causate nei corpi terrestri dal moto dei cieli. Quindi per far cessare la generazione e la corruzione nei corpi inferiori, è necessario che cessi il moto dei cieli[2]. E per questo nell'*Apocalisse* (X, 6) si legge che « non ci sarà più il tempo ».

Né si deve pensare che sia impossibile la cessazione del moto dei cieli. Poiché codesto moto non è naturale come il moto dei corpi gravi e leggeri, i quali sono sospinti al loro moto da un principio attivo intrinseco; ma si dice naturale in quanto i cieli hanno nella loro natura attitudine a codesto moto, il cui principio però è un'intelligenza, come abbiamo spiegato nel *Terzo Libro* [c. 23]. Perciò i

1. Il. pp.: *Suppl.*, q. 74, aa. 1, 4; q. 91, aa. 1-5 (ossia *Sent.*, IV, d. 48, q. 2, aa. 1-5); *Sent.*, IV, d. 43, a. 3, qc. 1; *De Pot.*, q. 5, a. 5; *Comp. Theol.*, cc. 169, 171; *In Ioann.*, c. 6, lect. 5; *Hebr.*, c. 1, lect. 5.

2. Questo modo di ragionare mette a nudo la meccanica della cosmologia antica, che, pur molto lontana dalle nostre conoscenze scientifiche, non manca di un certo fascino e di una generica verisomiglianza. È chiaro però che non possiamo considerarla adeguata per la soluzione dei problemi, sollevati dall'escatologia del Nuovo Testamento.

cieli sono mossi come gli esseri che sono mossi dalla volontà. Ora, la volontà muove per un fine. Però il fine del moto celeste non può essere il moto stesso: poiché il moto, dovendo sempre tendere a qualche cos'altro, non può avere l'aspetto di ultimo fine. Né si può dire che il fine del moto celeste sia ridurre i cieli dalla potenza all'atto quanto all'ubicazione: poiché codesta potenza non potrà mai essere del tutto attuata, perché mentre un corpo è attualmente in una posizione, è in potenza rispetto alle altre; come avviene per la potenzialità della materia prima rispetto alle forme sostanziali. Perciò come nella generazione il fine della natura non è la riduzione della materia dalla potenza all'atto, ma quanto deriva da tale processo, ossia il perpetuarsi delle cose, con cui esse conseguono una somiglianza con Dio; così il fine del moto celeste non è la sua riduzione dalla potenza all'atto, ma qualcosa che ne deriva, cioè una somiglianza del moto stesso con Dio nel causare. – Ora, però, tutti gli esseri generabili e corruttibili causati dal moto dei cieli, stanno in qualche modo all'uomo come al loro fine, secondo le spiegazioni che abbiamo dato nel *Terzo Libro* [c. 81]. Dunque il moto dei cieli esiste principalmente per la generazione degli uomini: infatti in questo esso consegue al massimo la sua somiglianza con Dio nel causare; perché la forma dell'uomo, cioè l'anima razionale, è creata immediatamente da Dio, come abbiamo dimostrato nel *Secondo Libro* [c. 87]. Ma la moltiplicazione delle anime non può essere infinita: perché l'infinità è incompatibile con la nozione di fine. Perciò non segue nessuna incongruenza, se, completato un certo numero di uomini, ammettiamo che cessi il moto dei cieli.

Terminato però il moto dei cieli nonché la generazione e la corruzione negli elementi, la sostanza di codesti esseri rimarrà, per l'immutabilità della bontà di Dio: egli infatti «ha creato le cose perché esistessero» [*Sap.*, I, 14]. Perciò l'essere delle cose che hanno attitudine alla perpetuità, durerà in perpetuo. – Ebbene hanno una natura predisposta alla perpetuità, sia nell'insieme che nelle loro parti, i corpi celesti; gli elementi invece l'hanno nel loro insieme ma non nelle loro parti, perché nelle parti sono corruttibili; finalmente gli uomini sono perpetui in una loro parte, sebbene non lo siano secondo il loro tutto: poiché l'anima razionale è incorruttibile, mentre il composto è corruttibile. Perciò in quello stato finale del

mondo rimarranno tutte le cose che in qualche modo hanno un'attitudine alla perpetuità; e Dio supplirà con la sua potenza quanto manca alla loro debolezza.

Invece gli altri animali, le piante e i corpi misti, che sono del tutto corruttibili, sia nel loro insieme che nelle parti, non rimarranno in nessun modo in quello stato di incorruttibilità. Così si spiegano le parole dell'Apostolo in *I Cor.*, VII, 31: « La figura di questo mondo passa »; poiché l'aspetto attuale del mondo cesserà, ma ne resterà la sostanza. E in tal senso si spiegano anche le parole di *Giobbe*, XIV, 12: « L'uomo, quando si sarà addormentato, non risorgerà prima che il cielo sia distrutto »; cioè prima che cessi l'attuale disposizione dei cieli, per cui essi si muovono per causare il moto degli altri esseri.

D'altra parte, siccome tra gli elementi il più attivo è il fuoco, la distruzione delle cose che non dovranno rimanere nello stato futuro è convenientissimo che venga fatta col fuoco. Perciò sappiamo per fede che il mondo alla fine sarà purificato col fuoco, non solo dai corpi corruttibili, ma anche dalle impurità che il nostro ambiente contrae dal contatto con i peccatori. Di qui la predizione di S. Pietro: « I cieli e la terra adesso esistenti la medesima parola li ha messi da parte riservandoli per il fuoco nel giorno del giudizio » (*II Piet.*, III, 7). Però per *cieli* non va inteso qui il firmamento, in cui si trovano le stelle, sia fisse che erranti, ma i cieli dell'aria vicini alla terra.

E poiché la creazione materiale sarà armonizzata allo stato finale dell'uomo, e d'altra parte gli uomini, non solo saranno liberati dalla corruzione [c. 85], ma saranno rivestiti di gloria [c. 86], necessariamente anche la creazione materiale conseguirà a suo modo una luce di gloria[3].

3. Come ogni altro grande pensatore S. Tommaso si prospetta il futuro ultimo e definitivo dell'universo in base ai dati forniti dalla scienza contemporanea, che egli come cristiano credeva di poter armonizzare con i dati della Rivelazione Divina. Ma per fortuna sua e nostra, quest'ultima non scende mai sul piano della cosmologia vera e propria, concentrando il suo interesse sulla storia umana, che si muove nell'orbita dell'opera salvifica compiuta dal Redentore divino. A noi bastano le indicazioni sommarie date da S. Paolo nella *I Cor.*, 15, 22-28: « Come in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti saranno riedificati, ciascuno nel suo ordine; primizia è Cristo, poi quelli di Cristo che credettero nella sua venuta; poi sarà la fine, quando consegnerà il regno a Dio Padre,

Di qui le parole dell'*Apocalisse* (XXI, 1): « Io vidi nuovi cieli e nuova terra ». E in *Isaia* (LXV, 17, 18) si legge: « Io creerò nuovi cieli e una nuova terra, e le cose precedenti non saranno più rammentate né ricordate; ma godrete ed esulterete in eterno ». AMEN.

dopo aver annientato ogni signoria e ogni potestà e ogni potenza. Poiché bisogna che egli regni fino a che non abbia posto sotto i suoi piedi tutti i nemici. Ultimo nemico sarà annientata la morte, giacché tutto ha posto sotto i piedi di lui... ». — Dopo gli sviluppi della cosmologia e dell'astronomia imprevedibili nel suo secolo, S. Tommaso nel rileggere le pagine meno felici delle sue opere, potrebbe forse ricordarci quanto egli scrisse a commento di codeste parole di S. Paolo, a cominciare da una constatazione, che ci richiama ai nostri limiti: « Lo stato della vita presente somiglia all'infanzia » (*I Cor.*, c. 15, lect. 3, n. 938).

« Il regno di Cristo si afferma lentamente, in quanto viene manifestato e conosciuto *fino a che egli non abbia posto i suoi nemici sotto i suoi piedi*, cioè fino a quando tutti non confessino che è lui a regnare: i buoni con la gioia della beatitudine; i cattivi invece con la propria confusione » (*Ibid.*, n. 943).

APPENDICE

L'ATTUALITÀ DI S. TOMMASO NEL PENSIERO DI S.S. PAOLO VI

LA LETTERA DEL PAPA AL MAESTRO GENERALE DELL'ORDINE DEI FRATI PREDICATORI

AL DILETTO FIGLIO VINCENZO DE COUESNONGLE MAESTRO GENERALE DELL'ORDINE DEI FRATI PREDICATORI

PAOLO PP. VI

Diletto Figlio,

salute ed Apostolica Benedizione.

1. Giustamente salutato col titolo di Luminare della Chiesa e del mondo intero, San Tommaso d'Aquino viene particolarmente celebrato quest'anno per il settimo centenario della sua morte, avvenuta nel cenobio di Fossanova il 7 Marzo 1274, mentre per ordine del Nostro Predecessore, il B. Gregorio X, egli si recava al II Concilio Generale di Lione. Un nuovo fervore di ricerche, di pubblicazioni, di convegni si è acceso in questo centenario presso molte università e altri centri di studio, e specialmente in questa città di Roma, dove ad opera dell'Ordine dei Frati Predicatori, di cui San Tommaso fu figlio, si è riunito quest'anno un imponente Congresso. Abbiamo ancora negli occhi lo spettacolo dell'Aula Magna della Pontificia Università, che si intitola a San Tommaso, gremita di illustri studiosi venuti da ogni parte del mondo, ai quali Noi abbiamo voluto portare una parola di incoraggiamento e di plauso per i loro lavori, e insieme di esaltazione del grande Dottore della Chiesa. Noi stessi, qualche tempo dopo, abbiamo creduto di poter segnalare « il ritorno di San Tommaso, in modo certo inaspettato, ma formidabile, a convalidare la saggia indicazione che il Supremo Magistero ha dato di lui come di guida autorevole e insostituibile degli studi filosofici e teologici » [1], perché per molti segni ci è apparso, ancora una volta, quanto vivo interesse suscita il suo pensiero, anche nel nostro tempo.

1. *Discorso al Comitato promotore dell'« Index Thomisticus »*, in « L'Osservatore Romano », 20-21 maggio 1974.

2. Ora vorremmo chiarire meglio quella Nostra espressione, mettendo in risalto numerosi elementi che nella dottrina dell'Aquinate rivestono grande importanza in ordine alla salvaguardia ed all'approfondimento della rivelazione divina: ciò che ancora impone di raccomandarlo — come ha fatto e fa tuttora la Chiesa — anche ai nostri contemporanei come maestro nell'arte del ben pensare, quale Noi stessi lo abbiamo definito[2], e come una guida nell'accostamento dei problemi filosofici e teologici e, potremmo aggiungere, nella stessa impostazione generale del sapere scientifico.

Intendiamo così manifestare il Nostro consenso a quanti hanno ritenuto che, anche settecento anni dopo la sua morte, San Tommaso sia da celebrare non solo come un grande pensatore e dottore del passato, ma anche per l'attualità dei suoi princìpi, della sua dottrina e del suo metodo; e vogliamo insieme illustrare le ragioni dell'autorità scientifica a lui riconosciuta dal Magistero e dalle istituzioni della Chiesa, e specialmente da moltissimi Nostri Predecessori, i quali non esitarono a riconoscergli il titolo di « Dottore Comune della Chiesa », attribuito fin dal 1317[3].

Confessiamo che nel confermare e nel rinverdire una sì lunga e veneranda tradizione del Magistero della Chiesa, oltre all'ossequio per l'autorità dei Nostri Predecessori, ci muovono sia l'oggettivo esame della validità intrinseca della dottrina dell'Aquinate, sia l'esperienza personale dei benefici tratti dallo studio e dalla consultazione delle sue opere, sia la constatazione del potere di convinzione e di formazione dello spirito che egli esercita sui suoi alunni, specialmente sui giovani, come potemmo osservare negli anni del Nostro apostolato in mezzo agli universitari cattolici che, incoraggiati dallo stesso Nostro Predecessore Pio XI, di venerata memoria, si erano dedicati allo studio di San Tommaso[4].

3. Sappiamo che non tutti, oggi, condividono questo convincimento. Ma non Ci sfugge il fatto che, spesso, la diffidenza o l'avversione a San Tommaso dipendono da un superficiale e saltuario accostamento e, in alcuni casi, da una completa assenza di retta lettura e studio delle sue

2. *Allocuzione al Congresso su « San Tommaso d'Aquino nel VII Centenario della morte »*. Cfr. « L'Osservatore Romano », 22-23 aprile 1974.

3. PIO PP. XI, Encicl. *Studiorum Ducem*, AAS 15 (1923), p. 314. Cfr. J. J. BERTHIER, *Sanctus Thomas Aquinas « Doctor Communis » Ecclesiae*, Romae, 1914, p. 177 ss.; J. KOCK, *Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329*, Mélanges Mandonnet, Paris, 1930, t. II, p. 328, n. 2; J. RAMIREZ, *De auctoritate doctrinali S. Thomae Aquinatis*, Salmanticae, 1952, pp. 35-107.

4. Cfr. M. CORDOVANI, *San Tommaso nella parola di S.S. Pio XI*, in « Angelicum » VI (1929), p. 10.

opere. Perciò anche Noi, come Pio XI, raccomandiamo a chiunque voglia formarsi una maturata coscienza circa la posizione da prendere in tale materia: *Andate a Tommaso!* [5]. Cercate e leggete le opere di San Tommaso — vogliamo ripetere — non solo per trovare in quei ricchi tesori un sicuro nutrimento per lo spirito, ma anche, e prima ancora, per rendervi conto personalmente della incomparabile profondità, abbondanza e importanza della dottrina che vi è contenuta.

I. *San Tommaso nel contesto socioculturale e religioso del suo tempo.*

4. Oltre alla conoscenza diretta e completa dei testi, una valutazione esatta del valore permanente del magistero di San Tommaso nella Chiesa e nel mondo del pensiero suppone una considerazione del contesto storico-culturale in cui egli visse e svolse la sua opera di maestro e di scrittore.

Qui vogliamo semplicemente ricordare i tratti essenziali di quel periodo, come cornice entro la quale meglio risaltano le posizioni fondamentali del Santo Dottore nel campo religioso e teologico, e in quello filosofico e sociale.

Qualcuno ha parlato di quel tempo come di un Rinascimento anticipato; ed in realtà i fermenti, che manifesteranno più tardi tutta la loro forza innovatrice, già s'agitano in quell'arco di tempo che, tra il 1225 e il 1274, abbraccia la vita di San Tommaso.

5. Dal punto di vista sociopolitico sono note le vicende che cambiarono profondamente il volto dell'Europa: la vittoria dei Comuni italiani sull'antica dominazione dell'impero medioevale ormai avviato al tramonto; la promulgazione della *Magna Charta* in Inghilterra; la confederazione anseatica delle libere città marinare e commerciali del nord-Europa; il progressivo mutamento della monarchia francese, lo sviluppo della economia delle città più industriose, come Firenze, e della cultura nei grandi centri universitari, tra i quali la scuola teologica di Parigi, quella giuridica di Bologna e quella medica di Salerno; la diffusione delle scoperte scientifiche e delle elucubrazioni filosofiche degli arabi spagnoli; i nuovi rapporti con l'Oriente conseguenti alle crociate.

Ha inizio allora, sia con i Comuni, sia con le monarchie nazionali, il processo culturale e politico che tra i secoli XII e XIV porta alla formazione dello Stato moderno. La *respublica christiana*, fondata sull'unità della fede religiosa in Europa, cede il posto a un nuovo sentimento na-

5. Encicl. *Studiorum Ducem*, AAS 15 (1923), p. 323.

zionalistico, che determina ormai l'andamento del mondo civile europeo, fuori del quadro medioevale dominato dal rapporto delle due supreme autorità — quella papale e quella imperiale, mutuamente associate e collaboranti — che invano Dante Alighieri, dopo la morte di San Tommaso, cercherà ancora di presentare come lo schema archetipo dell'ordinamento politico.

Proprio nel XIII secolo comincia a profilarsi una tendenza spiccata verso l'autonomia dell'ordine temporale nei confronti di quello sacro e spirituale, e quindi dello Stato nei confronti della Chiesa; come, in quasi tutte le sfere della vita e della civiltà umana, si risveglia la passione per i valori terreni e una nuova attenzione alla realtà del mondo, con lo svincolo della ragione dalla egemonia della fede. D'altra parte, nello stesso secolo con la diffusione degli Ordini Mendicanti, si affermò in maniera crescente un vastissimo movimento di rinnovamento spirituale, che, traendo ispirazione ed impulso dall'amore della povertà e dallo zelo dell'evangelizzazione, fece sì che in seno al popolo cristiano si avvertisse più intensamente la necessità di un ritorno al vero e genuino spirito del Vangelo.

San Tommaso, al centro del grande dibattito culturale — religioso ed umano — con l'occhio attento allo svolgimento della realtà politica, non ha difficoltà a prendere atto delle nuove condizioni dei tempi e a discernere in esse i « segni » dei princìpi universali — di ragione e di fede — con cui vanno confrontate le cose umane e giudicati gli avvenimenti. E riconosce la relativa autonomia dei valori e delle istituzioni di questo mondo, pur riaffermando senza esitazione la trascendente supremazia del fine ultimo a cui tutto, nel mondo, deve essere ordinato e subordinato: il regno di Dio, che è insieme il luogo della salvezza dell'uomo e la base della sua dignità e libertà [6].

6. Questa posizione s'inquadra nella teoria generale dei rapporti tra cultura e religione, ragione e fede, delineata da Tommaso in relazione ai nuovi problemi che si presentano e alle nuove esigenze che si affermano sul piano filosofico e teologico in quella fase di evoluzione socio-culturale.

È quello, infatti, il tempo in cui si impone sempre più l'imperativo della ricerca razionale, già avviata in modo nuovo, prettamente dialettico, da Abelardo nell'università di Parigi un secolo prima. All'accettazione dell'autorità tradizionale si sostituiscono così il confronto tra i suoi dati e le conquiste della ragione, la discussione delle opinioni, il procedimento lo-

6. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 21, a. 4, ad 3, Ed. Leonina, VI, p. 167.

gico nella dimostrazione delle tesi, la passione per le « quaestiones », l'analisi del linguaggio in forma sistematica e con intenti che sembrano anticipare la trattazione scientifica della semantica moderna.

In questo clima culturale si ha il primo sviluppo delle scienze che tentano di spiegare il corso ordinario di questo mondo visibile in chiave naturale, pur senza negare la presenza e l'azione di Dio nell'universo, come si vede in non pochi autori cristiani dell'epoca, tra i quali spicca il maestro di S. Tommaso, Sant'Alberto Magno, che il Nostro Predecessore Pio XII proclamò Protettore dei cultori delle scienze naturali [7].

7. Anche se è appena iniziale l'impiego del metodo sperimentale nella conoscenza della natura e mancano gli strumenti per l'applicazione della scienza al cambiamento e allo sfruttamento del creato, quali presagirà più tardi Ruggero Bacone, tuttavia è ormai acquisito il valore della ragione nello studio della realtà concreta e nella spiegazione del mondo.

Per questo vengono accolte con favore nei nuovi ambienti culturali le opere di Aristotele, diffuse prima dagli arabi e poi dai nuovi traduttori cristiani, tra i quali Guglielmo di Moerbeke, penitenziere papale, confratello e collaboratore di S. Tommaso [8]. In esse infatti si scoprono quel senso della natura e quel realismo nei quali molti trovano dei preziosi strumenti di lavoro e anzi delle basi ideali per il nuovo impianto della speculazione filosofica e della ricerca scientifica.

8. Ma qui nasce il grave problema del nuovo modo di concepire il rapporto tra la ragione e la fede e, su di un raggio più ampio — come abbiamo accennato — tra tutto l'ordine delle realtà terrene e la sfera delle verità religiose e specialmente del messaggio cristiano.

È evidente il pericolo di cadere in una duplice morsa: quella del naturalismo che svuota il mondo — e specialmente la cultura — di ogni riferimento a Dio, e quella di un falso soprannaturalismo o di un fideismo che, per impedire quella degradazione culturale e spirituale, pretende bloccare le legittime istanze della ragione e l'impeto di sviluppo dell'ordine della natura, in nome del principio di autorità estrapolato della sfera sua propria, cioè quella delle verità di fede rivelate agli uomini da Cristo come germi di una vita futura oltre tutti i limiti del pensiero. Quel duplice pericolo si ripresenta più volte nei secoli, prima e dopo San Tommaso, e si può dire che anche oggi è la falsa alternativa, in cui inciampano gli incauti che affrontano i numerosi problemi connessi col rapporto

7. Breve *Ad Deum per rerum naturam*, AAS 34 (1942), pp. 89-91.

8. Cfr. M. D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1950, p. 183 ss.

tra la ragione e la fede, accampando spesso l'esempio di coraggio innovatore dato da San Tommaso nel suo tempo, ma senza possedere la sua finezza di intuito né l'equilibrio della sua mente sovrana.

Senza dubbio, Tommaso possedette al massimo grado il coraggio della verità, la libertà di spirito nell'affrontare i nuovi problemi, l'onestà intellettuale di chi non ammette la contaminazione del Cristianesimo con la filosofia profana, ma nemmeno il rifiuto aprioristico di questa. Perciò, egli passò alla storia del pensiero cristiano come un pioniere sul nuovo cammino della filosofia e della cultura universale. Il punto centrale e quasi il nocciolo della soluzione che egli diede al problema del nuovo confronto tra la ragione e la fede con la genialità del suo intuito profetico, è stato quello della conciliazione tra la secolarità del mondo e la radicalità del Vangelo, sfuggendo così alla innaturale tendenza negatrice del mondo e dei suoi valori, senza peraltro venir meno alle supreme e inflessibili esigenze dell'ordine soprannaturale. Tutta la costruzione dottrinale di San Tommaso è infatti fondata su quell'aureo principio, da lui enunciato fin dalle prime pagine della *Summa Theologiae*, secondo il quale *la grazia suppone e perfeziona la natura* e la natura si subordina alla grazia, la ragione alla fede, l'amore umano alla carità [9]. Tutta l'ampia sfera di valori in cui si sviluppa l'impulso vitale della natura umana [10] — essere, intelligenza, amore — è supposta e penetrata di energie nuove dall'infusione della grazia, che è principio di vita eterna [11]. Così la stessa perfezione completa dell'*uomo naturale* si attua — attraverso un processo di purificazione redentiva e di elevazione santificatrice — nell'ordine soprannaturale, che ha il suo definitivo compimento nella beatitudine celeste, ma che già in questa vita dà luogo a una armonica composizione di valori, difficile da attuare come la stessa vita cristiana, ma affascinante.

9. Si può dire che superando una certa fase di esagerato soprannaturalismo delle scuole medioevali, e insieme resistendo al secolarismo che si diffondeva nelle scuole europee mediante la versione naturalistica dell'aristotelismo, Tommaso seppe mostrare — in sede di teoria della cultura e con la pratica attuazione del suo lavoro scientifico — come si uniscano nel pensiero e nella vita l'assoluta fedeltà alla Parola di Dio e la massima apertura al mondo e ai suoi valori, lo slancio dell'innovazione e del progresso e la fondazione d'ogni costruzione sul terreno solido della tradizione.

9. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2, Ed. Leonina, IV, p. 22.
10. Cfr. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, Ed. Leonina, VII, pp. 169-170.
11. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 24, a. 3, ad 2, Ed. Leonina, VIII, p. 176.

Egli, infatti, non solo si preoccupò di conoscere le nuove idee, i nuovi problemi, le nuove proposte e contestazioni della ragione di fronte alla fede, ma anche di investigare il contenuto, anzitutto, della Sacra Scrittura, che spiegò fin dai primi anni del suo insegnamento a Parigi, dei Padri e scrittori cristiani, della tradizione teologica e giuridica della Chiesa, e insieme di ogni filosofia precedente e contemporanea, non solo aristotelica, ma anche platonica, neoplatonica, romana, cristiana, araba, giudaica, senza pretendere di operare una rottura col passato, la quale lo avrebbe privato della sua radice; si può dire che egli avesse assimilato questa massima di San Paolo: *non sei tu che porti la radice, ma è la radice che porta te* (*Rom.* 11, 18).

Per questa stessa ragione egli fu fedelissimo al Magistero della Chiesa, che custodisce e determina la *regola della fede*[12] per tutti i credenti, e prima di tutto per i teologi, in forza della istituzione divina e dell'assistenza assicurata da Cristo ai Pastori del suo gregge[13]. Ma, soprattutto nel Magistero del Pontefice Romano egli riconosceva la definitiva autorità direttiva e risolutrice delle questioni riguardanti la fede[14] e, proprio per questo, al suo giudizio, in punto di morte, forse perché consapevole dell'ampia e ardita azione innovatrice da lui svolta, sottomise tutta la propria opera[15].

10. Un tale impegno nella ricerca della verità e nella piena dedizione al servizio di essa — impegno che S. Tommaso considerò una specifica missione di tutta la sua vita e che egregiamente assolse col suo insegnamento e coi suoi scritti — fa sì che egli possa essere, a buon diritto, chiamato « apostolo della verità » e proposto quale esempio a tutti coloro che hanno il compito di insegnare. Ma egli rifulge ai nostri occhi anche come una meravigliosa figura di dotto cristiano, il quale, per cogliere i nuovi fermenti e rispondere alle nuove esigenze della cultura che si evolve, non sente il bisogno di uscir fuori dalla via della fede, della tra-

12. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 10, ad 3, Ed. Leonina, VIII, p. 24.

13. Cfr. *Summa Theologiae*, *ibidem*, a. 10, l. c.; *Lc* 22, 32 ivi citato.

14. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 1, a. 10, Ed. Leonina, VIII, pp. 23-24. Da notare ciò che scrive San Tommaso nell'opuscolo *In Symbolum Apostolorum Expositio* circa la Chiesa Romana: *Dominus dixit...*: « *Non praevalebunt* ». *Ed inde est quod sola Ecclesia Petri (in cujus partem venit tota Italia, dum discipuli mitterentur ad praedicandum) semper fuit firma in fide: et cum in aliis partibus vel nulla fides sit, vel sit commixta multis erroribus, Ecclesia tamen Petri et fide viget, et ab erroribus munda est. Nec mirum, quia Dominus dixit Petro (Lc.* 22, 32): « *Ego rogavi pro te, Petre, ut non deficiat fides tua* » (a. 9, Ed. Parmensis, t. XVI, 1865, p. 148).

15. Cfr. *Vita S. Thomae Aquinatis*, auctore GUILLELMO DE TOCCO, cap. XIV: *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, ed. D. Prümmer, O. P., fasc. II, Saint-Maximin (Var) 1924, p. 81.

dizione, del Magistero che gli porta la ricchezza del passato e insieme il sigillo della verità divina, e, per essere fedele a questa verità, non ricusa le molteplici verità della ragione scoperte nel passato e nel presente, anche perché in esse, da chiunque siano proposte, egli scopre — come ricorda lo stesso Angelico — la provenienza dello Spirito Santo: *Il vero, da chiunque sia detto, deriva dallo Spirito Santo, come da colui che infonde la luce naturale e muove alla comprensione e alla espressione della verità* [16].

11. Piuttosto, la solida radicazione nella fede divina impedisce a Tommaso di rendersi schiavo dei maestri umani, nuovi ed antichi, compreso Aristotele. Certamente egli è aperto a tutti gli apporti di verità che gli provengono da ogni fonte del pensiero: è il primo aspetto del suo universalismo. Ma è altrettanto vero, e forse più originale della sua personalità, l'altro aspetto: quello cioè della libertà sovrana con cui si è accostato a tutti senza rendersi servo di nessuna affermazione di terrena autorità. Questa libertà e indipendenza di spirito nel campo filosofico costituisce la sua vera grandezza di pensatore.

Egli, infatti, dimostrandosi obbediente in materia filosofica in primo luogo alla verità e valutando tutto *non (...) per l'autorità di coloro che affermano, ma per il valore delle affermazioni* [17], ha potuto maneggiare con grande libertà le tesi di Aristotele, di Platone e degli altri, senza diventare aristotelico e platonico nel senso stretto della parola.

Grazie ad una tale indipendenza di spirito — che lo rende particolarmente vicino a coloro che impiegano i metodi severi delle scienze positive — l'Aquinate è riuscito a scoprire e a superare le insidie nascoste nell'averroismo, a colmare le insufficienze e le lacune di Platone e di Aristotele, ed a costruire così una gnoseologia e una ontologia che sono un capolavoro di oggettività e di equilibrio [18].

16. *Summa Theologiae*, I-II, q. 109, a. 1, ad 1, Ed. Leonina, VII, p. 290.

17. *Expositio super librum Boethii de Trinitate*, q. 2, a. 3 ad 8: rec. B. Decker, Leiden, 1955, p. 97. Cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 1, a. 8, ad 2: *Argumentum ab auctoritate fidei est firmissimum, sed ab auctoritate humana est debilissimum* (Ed. Leonina, IV, p. 22). Altro testo da cui risulta l'atteggiamento non servile nè puramente storicistico o eclettico, ma sanamente critico di S. Tommaso in filosofia: *Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum* (*In librum Aristotelis de coelo et mundo commentarium*, I, lect. XXII, Ed. Parmensis, t. XIX, 1865, p. 58). Cfr. *Tractatus de spiritualibus creaturis*, a. 10, ad 8, ed. L. W. Keeler, Romae, 1938, pp. 131-133.

18. Cfr. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Gifford Lectures, Paris, 1932, I, p. 42; *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1965, 6a ed., *passim*. Cfr. anche F. VAN STEENBERGHEN, *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe siècle*; FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, vol. XIII, p. 270.

Il sentimento del suo animo dinanzi a tutti i maestri dello spirito umano, è triplice: l'ammirazione per l'immenso patrimonio culturale che, integrandosi l'un l'altro, hanno riunito e consegnato all'umanità [19]; il riconoscimento del valore ma anche dei limiti delle conquiste di ciascuno [20]; una certa tenerezza nei confronti di coloro che, come gli antichi, non possedendo la luce della fede, si trovavano in una angoscia umanamente insolubile di fronte ai supremi interrogativi dell'esistenza, e soprattutto al problema dell'ultimo fine dell'uomo [21], mentre una semplice vecchietta che possiede le certezze della fede, è libera da quelle ansietà e gode della luce divina ben più di quegli altissimi ingegni [22].

12. Anche San Tommaso, pur elevandosi con la sua acutissima speculazione alle vette più alte della ragione, sapeva farsi piccolo dinanzi agli eccelsi e ineffabili misteri della fede: e così si inginocchiava ai piedi del Crocifisso e dell'altare per implorare la luce dell'intelligenza e la purezza del cuore, che permettono di scrutare con occhi limpidi le grandi cose di Dio [23]; riconosceva di avere appreso la sua scienza ben più con la preghiera che con lo studio [24]; e conservava vivo il senso della divina trascendenza, tanto da stabilire come premessa fondamentale della ricerca teologica il riconoscimento che *in questa vita tanto più perfettamente conosciamo Dio, quanto più capiamo che egli sorpassa tutto quello che è compreso dall'intelletto* [25]. E questo era non solo il principio-base di quel procedimento di ricerca che dà luogo alla cosiddetta teologia « apofatica », ma anche l'espressione dell'umiltà della sua intelligenza e del suo spirito di adorazione.

Per l'equilibrio raggiunto tra questo spirito profondamente cristiano e l'acutezza del suo genio speculativo, aperto a tutte le acquisizioni del pensiero antico e contemporaneo, non desta meraviglia che S. Tommaso,

19. Cfr. *In XII Libros Metaphisicorum Aristotelis Expositio*, II, lect. I, ed. Taurinensis, 1950, n. 287, p. 82.

20. Cfr. *Ibidem*.

21. Cfr. *Summa contra gentiles*, L. III, c. 48, Ed. Leonina, XIV, pp. 131-132.

22. Cfr. *In Symbolum Apostolorum Expositio*, a. 1, *Ed. Parmensis*, t. XVI, 1865, p. 35: *Nullus philosophorum ante adventum Christi cum toto conatu suo potuit tantum scire de Deo et de necessariis ad vitam aeternam, quantum post adventum Christi scit vetula per fidem*.

23. Cfr. *Summa Theologiae*, II-II, q. 8, a. 7, Ed. Leonina, VIII, p. 72; *Vita S. Thomae Aquinatis*, auctore GUILLELMO DE TOCCO, capp. XXVIII, XXX, XXXIV: *Fontes vitae S. Thomae Aquinatis*, ed. cit., pp. 102-103, 104-105, 108.

24. *Vitae S. Thomae Aquinatis*, auctore GUILLELMO DE TOCCO, cap. XXXI, ed. cit., pp. 105-106; cfr. J. PIEPER, *Einführung zu Thomas von Aquin*, München, 1958, p. 172 ss.

25. *Summa Theologiae*, II-II, q. 8, a. 7, Ed. Leonina, VIII, p. 72.

nel pieno della crisi del secolo XIII, abbia saputo trovare i nuovi modi del confronto tra la ragione e la fede, tempestivamente impedire la degenerazione della dottrina teologica sotto la pressione delle nuove tendenze filosofiche, sgominare l'ambiguità di ogni falso accomodamento tra le verità di ragione e quelle di fede, battere in breccia le posizioni dualistiche che, sostenendo la dottrina delle « due verità », — di ragione e di fede, contrastanti tra loro ma ammesse per diversi motivi dal credente —, minavano dall'interno l'unità intima dell'uomo-cristiano e pretendevano di canonizzare già allora le tensioni che, in seguito, abbandonato l'equilibrio raggiunto da San Tommaso, avrebbero dilaniato le cultura europea[26].

13. Nel compiere l'opera che segna come il culmine del pensiero cristiano medioevale, S. Tommaso non fu solo. Prima e dopo di lui molti altri illustri dottori lavorarono allo stesso scopo: tra i quali sono da ricordare San Bonaventura — del quale pure si celebra il settimo secolo della morte, avvenuta nello stesso anno di S. Tommaso — e Sant'Alberto Magno, Alessandro d'Hales, Duns Scoto. Ma senza dubbio San Tommaso, per disposizione della divina Provvidenza, raggiunse il vertice di tutta la teologia e filosofia « scolastica », come si suole chiamarla, e fissò nella Chiesa il cardine centrale intorno al quale allora e in seguito si è potuto svolgere il pensiero cristiano con sicuro progresso.

A lui, Dottore Comune della Chiesa, va dunque il Nostro plauso in quest'anno sette volte centenario della sua morte, come tributo di gratitudine per quanto egli ha operato a beneficio di tutto il popolo cristiano, e come riconoscimento ed esaltazione della sua imperitura grandezza.

II. *I valori permanenti della dottrina e del metodo di San Tommaso.*

14. Oltre il contesto storico-culturale in cui visse San Tommaso, la sua figura emerge per collocarsi su un piano di ordine dottrinale, il quale trascende i periodi storici che si succedono dal secolo XIII al nostro tempo. La Chiesa in questi secoli ha riconosciuto il valore permanente della dottrina di San Tommaso, particolarmente in alcuni momenti salienti, come durante i concili di Firenze, di Trento e il Vaticano I[27], nella codificazione del Diritto Canonico[28], e nel Concilio Vaticano II, come ancora ricorderemo.

26. Cfr. J. Pieper, *op. cit.*, p. 69 ss.

27. Cfr. Leone PP. XIII, Encicl. *Aeterni Patris: Leonis XIII Pont. Max. Acta*, I, Romae, 1881, pp. 255-284.

28. *Codex Iuris Canonici*, can. 1366, par. 2, cfr. can. 589, par. 1.

Dai Nostri Predecessori e da Noi stessi, più volte, è stata riaffermata tale validità. Non si tratta — sia ben chiaro — di un conservatorismo chiuso al senso dello sviluppo storico e timoroso di fronte al progresso, ma di una scelta fondata su ragioni obiettive e intrinseche alla dottrina filosofica e teologica di San Tommaso, che ci permettono di riconoscere in lui un uomo donato alla Chiesa non senza un superiore disegno, il quale, con l'originalità del suo lavoro creativo, ha determinato una svolta decisiva nella storia del pensiero cristiano e principalmente dei rapporti tra intelligenza e fede.

15. Per riassumere in breve, qui, le ragioni a cui abbiamo accennato, ricorderemo anzitutto il realismo gnoseologico e ontologico che è la prima caratteristica fondamentale della filosofia di San Tommaso. Possiamo anche definirlo un realismo critico, che, legato com'è alla percezione sensoriale e quindi alla oggettività delle cose, dà il senso positivo e solido dell'essere. Esso così permette una ulteriore elaborazione mentale che, pur universalizzando i dati conosciuti, non se ne allontana per lasciarsi travolgere nel vortice dialettico del pensiero soggettivo, e per finire quasi fatalmente in un agnosticismo più o meno radicale. *Primo in intellectu cadit ens*, dice l'Angelico in suo testo famoso [29]. Su questo principio fondamentale poggia la gnoseologia di San Tommaso, la cui genialità consiste nell'equilibrata valutazione della esperienza sensoriale e dei dati autentici della coscienza nel processo della conoscenza, che, sottoposto a riflessione critica, diventa il punto di partenza di una sana ontologia e, per riflesso, di tutta la costruzione teologica. Si è perciò potuto definire il pensiero di San Tommaso come la *filosofia dell'essere*, considerato, beninteso, sia nel suo valore universale, sia nelle sue condizioni esistenziali; e parimenti è noto che da questa filosofia egli sale alla *teologia dell'Essere divino*, quale sussiste in se stesso e quale si rivela sia nella sua Parola sia negli eventi della economia della salvezza e specialmente nel mistero dell'Incarnazione.

In lode di questo realismo dell'essere e del pensiero il Nostro Predecessore Pio XI, in una allocuzione ai giovani universitari, poté pronunciare quelle significative parole: *È nella Tomistica, per così dire, un certo Vangelo naturale, un fondamento incomparabilmente solido per tutte le costruzioni scientifiche, perché la caratteristica del Tomismo è quella di essere anzitutto oggettivo: le sue non sono costruzioni o elevazioni dello spirito semplicemente astratte, ma sono le costruzioni dello spirito che*

29. Cfr. *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 1, a. 1, Ed. Leonina, XXII, vol. I, fasc. 2, p. 5.

seguono l'invito reale delle cose (...). Non verrà mai meno il valore della dottrina tomistica, perché bisognerebbe che venisse meno il valore delle cose [30].

16. A rendere possibili tale filosofia e teologia è senza dubbio il riconoscimento della capacità conoscitiva dell'intelletto umano fondamentalmente sano e dotato di un certo gusto dell'essere, col quale tende a prendere contatto in ogni grande o piccola scoperta della realtà esistenziale, per assimilarne tutto il contenuto e salire alla considerazione delle ragioni e cause supreme, che ne danno la definitiva spiegazione.

San Tommaso, invero, come filosofo e teologo cristiano, scopre in ogni essere la partecipazione dell'Essere assoluto che crea, sostiene e dinamizza *ex alto* tutta la realtà creata, tutta la vita, ogni pensiero, ogni atto di fede.

Partendo, appunto da una tale prospettiva, l'Aquinate, mentre esalta al massimo la dignità della ragione umana, offre uno strumento validissimo alla riflessione teologica e, nello stesso tempo, consente di sviluppare e approfondire sempre più molti temi dottrinali, sui quali egli ha avuto intuizioni folgoranti. Così quelli che riguardano i valori trascendentali e l'analogia dell'essere, la struttura dell'essere limitato composto di essenza e di esistenza, il rapporto tra gli esseri creati e l'Essere divino, la dignità della causalità nelle creature in dipendenza dinamica della causalità divina, la reale consistenza dell'azione degli esseri finiti sul piano ontologico, ma con riflessi in tutti i campi della filosofia, della teologia, della morale, dell'ascetica, l'organicità e il finalismo dell'ordine universale. E, per salire, poi, alla sfera della verità divina, la concezione di Dio come Essere sussistente di cui la rivelazione fa conoscere la misteriosa vita *ad intra*, la deduzione degli attributi divini, la difesa della trascendenza divina contro ogni forma di panteismo, la dottrina della creazione e della provvidenza con cui San Tommaso, superando le immagini e le penombre del linguaggio antropomorfico, compie, con l'equilibrio e lo spirito di fede che gli sono propri, un'opera che oggi si vorrebbe forse dire di « demitizzazione », ma che basterà definire come una penetrazione razionale, guidata, sorretta e spinta dalla fede, del contenuto essenziale della rivelazione cristiana.

Su questa via e per queste ragioni San Tommaso, come giunge alla esaltazione della ragione, così presta insieme un efficacissimo servizio alla fede, come già proclamava il Nostro Predecessore Leone XIII con quella memorabile sentenza secondo la quale il Dottore Angelico *distinguendo nettamente, come si conviene, la ragione dalla fede, ed associandole d'altra*

30. *Discorsi di Pio XI*, vol. I, Torino, 1960, pp. 668-669.

parte armonicamente tra loro, salvaguardò i diritti dell'una e dell'altra e ne tutelò la rispettiva dignità, in maniera tale che la ragione, elevata dalle ali del suo genio alle più alte possibilità umane, ormai non può quasi innalzalsi più in alto; e la fede non possa quasi aspettarsi dalla ragione più numerosi e più validi aiuti di quanti ne abbia raggiunti per opera di Tommaso [31].

17. Altro motivo della validità permanente del pensiero di San Tommaso è ancora offerto dal fatto che egli proprio per l'universalità e trascendenza delle ragioni supreme poste al centro della sua filosofia — l'*essere* — e della sua teologia — l'*Essere divino* — non ha preteso di costituire un sistema di pensiero chiuso in se stesso, ma al contrario ha elaborato una dottrina suscettibile di un continuo arricchimento e progresso. Ciò che egli stesso ha compiuto accogliendo gli apporti delle filosofie antiche e medioevali e quelli assai rari della scienza antica, è sempre ripetibile, per rapporto ad ogni dato veramente valido espresso sia dalla filosofia sia dalla scienza anche più avanzata, come comprova l'esperienza dei molti che proprio nella dottrina di San Tommaso hanno trovato i migliori punti d'innesto di molti risultati particolari della riflessione filosofica e scientifica in un contesto di valore universale.

18. A questo proposito vogliamo ripetere che la Chiesa, mentre non esita ad ammettere taluni limiti della dottrina di San Tommaso, specialmente dove questa è più legata alle concezioni cosmologiche e biologiche medioevali, avverte pure che non tutte le teorie filosofiche e scientifiche possono ugualmente pretendere di trovar posto nell'ambito della visione cristiana del mondo o addirittura di essere considerate pienamente cristiane. In realtà, nemmeno gli antichi filosofi, tra i quali Aristotele, il suo preferito, sono stati promossi in questo senso o accolti integralmente e acriticamente da San Tommaso. Egli ha seguito nei loro confronti dei criteri che sono validi anche per giudicare l'accettabilità cristiana del pensiero filosofico-scientifico moderno.

Mentre, infatti, Aristotele e altri filosofi erano e sono accettabili — salvo le necessarie correzioni particolari — per l'universalità dei loro princìpi, il loro rispetto della realtà oggettiva e il loro riconoscimento di un Dio distinto dal mondo, non altrettanto si può dire di ogni filosofia o concezione scientifica, i cui princìpi fondamentali siano inconciliabili con la fede religiosa, vuoi per il monismo su cui si basano, vuoi per la loro chiusura alla trascendenza, o il loro soggettivismo o agnosticismo.

31. Encicl. *Aaeterni Patris*, (*Leonis XIII Pont. Max. Acta*, I, Romae, 1881, p. 274).

Purtroppo non pochi sistemi moderni si trovano in questa posizione di irriducibilità radicale alla fede cristiana e alla teologia. Tuttavia, anche in questi casi, San Tommaso ci insegna come si possano cogliere da questi sistemi, o degli apporti particolari, utili alla integrazione e allo sviluppo incessante del pensiero tradizionale, o almeno degli stimoli alla riflessione su punti prima ignorati o insufficientemente sviluppati.

19. Il metodo seguito da San Tommaso in questo lavoro di confronto e di assimilazione è esemplare anche per gli studiosi del nostro tempo. Si sa infatti che egli apriva con tutti i pensatori del passato e del suo tempo — cristiani e non cristiani — una specie di dialogo dell'intelligenza. Egli ne studiava le sentenze, le opinioni, i dubbi, le obiezioni, e cercava di capirne l'intima radice ideologica, e non di rado il condizionamento socioculturale. Poi ne esponeva il pensiero, specialmente nelle « Quaestiones » e nelle « Summae ». Non si trattava solo di un elenco di difficoltà da risolvere e di obiezioni da confutare, ma di una impostazione dialettica del procedimento, che lo spingeva alla ricerca e alla elaborazione di tesi sicure sui punti, che erano oggetto di riflessione e di discussione. A volte il confronto era serenamente e nobilmente polemico, come quando si trattava di difendere una verità impugnata: « contra errores », « contra gentes », « contra impugnantes », ecc.; ma, in ogni caso, egli apriva un dialogo, che avveniva nella piena e generosa disponibilità dello spirito a riconoscere e ad accogliere la verità da chiunque fosse detta, e che anzi spingeva San Tommaso, in non pochi casi, a dare una interpretazione benigna di sentenze, che nel dibattito risultavano erronee.

Per questa via San Tommaso pervenne ad una sintesi grandiosa ed armonica del pensiero, di valore veramente universale, per la quale egli è maestro anche nel nostro tempo.

20. Vogliamo infine segnalare un ultimo pregio, che conferisce non poco alla validità perenne della dottrina di San Tommaso ed è la qualità del linguaggio limpido, sobrio, essenziale, che egli riuscì a forgiarsi nell'esercizio dell'insegnamento, nella discussione e nella composizione delle sue opere. Basti ripetere, a questo proposito, ciò che si legge nell'antica liturgia domenicana della festa dell'Aquinate: *Stilus brevis, grata facundia: celsa, clara, firma sententia* (« Uno stile conciso, un'esposizione piacevole, un pensiero profondo, limpido, robusto »)[32].

Non è questa l'ultima ragione dell'utilità di volgersi a San Tommaso in un tempo come il nostro, nel quale si usa spesso un linguaggio o

32. *In festo S. Thomae Aquinatis*, II Noct., IV Resp.; cfr. J. Pieper, *op. cit.*, p. 116.

troppo complicato e contorto, o troppo rozzo, o addirittura ambiguo, perché vi si possano riconoscere lo splendore del pensiero e un tramite tra gli spiriti chiamati allo scambio e alla comunione nella verità.

III. *L'esempio di San Tommaso per la nostra età.*

21. Nel settimo centenario della morte di San Tommaso, vogliamo richiamare ciò che la Chiesa pensa della sua funzione nell'orientamento degli studi teologici e filosofici. Si vedrà così perché la Chiesa ha voluto che l'Aquinate fosse riconosciuto e seguito in questi settori come « Dottore Comune » dalle scuole cattoliche.

Fin quando egli era ancora in vita, i Pontefici Romani sostennero con la loro autorità la dottrina di San Tommaso: essi protessero il Maestro e ne difesero anche l'insegnamento dagli avversari. Pur dopo la morte, allorché vennero condannate da autorità locali, alcune sue proposizioni, la Chiesa non cessò dall'onorare il fedele servitore della verità, e ne confermò la venerazione inscrivendolo nell'albo dei Santi (18 luglio 1323), ed insignendolo del titolo di Dottore della Chiesa (11 aprile 1567).

22. La Chiesa, in tal modo, ha inteso riconoscere nella dottrina di San Tommaso, l'espressione particolarmente elevata, completa e fedele sia del suo magistero, sia del « sensus fidei » dell'intero popolo di Dio, quali felicemente si erano manifestati in un uomo fornito di tutte le doti necessarie e in un momento storico particolarmente propizio.

La Chiesa insomma con la sua autorità convalida la dottrina di San Tommaso e se ne serve come di uno strumento elettissimo, sicché estende in qualche modo a lui, come e più che ad altri insigni suoi Dottori, il raggio del suo stesso magistero. Lo riconosceva il Nostro Predecessore Pio XI, quando nell'Enciclica *Studiorum Ducem* scriveva: *È interesse di tutto il mondo cristiano che questa commemorazione centenaria sia degnamente celebrata, poiché nelle onoranze a S. Tommaso c'è qualcosa di più che un atto di stima per lui, cioè il riconoscimento dell'autorità della Chiesa docente* [33].

23. Ora, essendo lungo elencare tutte le attestazioni della grande venerazione della Chiesa e dei Pontefici per San Tommaso, qui ricorderemo

33. Encicl. *Studiorum Ducem*, AAS 15 (1923), p. 324. Da notare ciò che S. Tommaso scriveva a proposito del rapporto tra i Dottori della Chiesa (e teologi) e il Magistero: *Ipsa doctrina Catholicorum Doctorum ab Ecclesiae auctoritatem habet: unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque Doctoris* (*Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a. 12, Ed. Leonina, VIII, p. 94).

solo che verso la fine del secolo scorso — proprio quando più evidenti erano ormai le conseguenze della rottura dell'equilibrio tra ragione e fede — di nuovo fu da essi proposto il suo esempio e il suo magistero come fattori positivi per l'unità tra la fede religiosa, la cultura, la vita civile, da attuare sia pure in modi nuovi e rispondenti ai nuovi tempi.

La Sede Apostolica invitò ed incoraggiò gli spiriti ad una autentica rifioritura degli studi tomistici. I nostri Predecessori, fin da Leone XIII e per il forte impulso da lui dato con l'Enciclica *Aeterni Patris*, hanno raccomandato l'amore dello studio e dell'insegnamento di S. Tommaso, per manifestare la consonanza della sua dottrina con la rivelazione divina [34], l'armonia tra fede e ragione, conservandone i rispettivi diritti [35], il fatto che il prestigio riconosciuto alla sua dottrina, lungi dal sopprimere l'emulazione nella ricerca, la stimola piuttosto e la guida con sicurezza [36]. La Chiesa inoltre, ha voluto preferire la dottrina di S. Tommaso, proclamando che essa è la propria [37] — non intendendo con ciò affermare che non sia lecito aderire a un'altra scuola, avente diritto di cittadinanza nella Chiesa [38] — e di favorirla a motivo della plurisecolare esperienza [39]. Anche oggi l'Angelico e lo studio della sua dottrina stanno, per legge, alla base della formazione teologica di coloro che sono chiamati alla funzione di confermare e confortare i fratelli nella fede [40].

24. Lo stesso Concilio Vaticano II due volte ha raccomandato San Tommaso alle scuole cattoliche. Trattando, infatti, della formazione sacerdotale ha affermato: *Per illustrare quanto più possibile i misteri della salvezza, gli alunni imparino ad approfondirli e a vederne il nesso per mezzo della speculazione, avendo San Tommaso per maestro* [41]. Lo stesso Concilio Ecumenico nella Dichiarazione sull'educazione cristiana, mentre esorta le scuole di grado superiore ad aver cura che, indagando accuratamente le nuove questioni poste dall'età che si evolve, si colga più chiaramente come fede e ragione si incontrino nell'unica verità, subito af-

34. Pio PP. XII, Encicl. *Humani Generis*, AAS 42 (1950), p. 537.
35. Cfr. Leone PP. XIII, Encicl. *Aeterni Patris*, l. c., *ibidem*.
36. Cfr. Pio PP. XII, *Discorso agli alunni dei Seminari dei Collegi e degli Istituti del clero secolare e regolare di Roma*, 24 giugno 1939, AAS 31 (1939), p. 247.
37. Cfr. Benedetto PP. XV, Epist. Encicl. *Fausto appetente die*, AAS 13 (1921), p. 332.
38. Cfr. Pio PP. XII, *Discorso per il quarto centenario della fondazione della Pontificia Università Gregoriana*, 17 ottobre 1953, AAS 45 (1953), pp. 685-686.
39. Cfr. Pio PP. XII, Encicl. *Humani Generis*, AAS 42 (1950), p. 573.
40. *Codex Iuris Canonici*, can. 1366, § 2.
41. Decreto sulla formazione sacerdotale *Optatam totius*, n. 16, AAS 58 (1966), p. 723.

ferma che a questo fine è necessario seguire le orme dei Dottori della Chiesa, specialmente di S. Tommaso [42]. È, così, la prima volta che un Concilio Ecumenico raccomanda un teologo, e questi è San Tommaso. Quanto a Noi, basti ricordare, tra l'altro, quel che un giorno affermammo: *Coloro, ai quali è stato affidato il compito di insegnare..., ascoltino con reverenza la voce dei Dottori della Chiesa, tra i quali occupa un posto eminente S. Tommaso; così grande è infatti la forza dell'ingegno del Dottore Angelico, il suo sincero amore della verità, la sapienza nell'indagare le altissime Verità, nell'illustrarle e nel collegarle in profonda coerenza, che la sua dottrina è uno strumento efficacissimo, non soltanto per porre al sicuro i fondamenti della Fede, ma anche per ricavarne in modo utile e sicuro frutti di sano progresso* [43].

25. Ci si chiede, ora, se S. Tommaso d'Aquino, il quale — come abbiamo esposto — ha lasciato la propria impronta nei secoli, abbia ancora qualcosa da offrire al nostro tempo. Molti uomini di oggi, più apertamente che nel passato, o negano o dubitano che il messaggio evangelico li possa riguardare. Né soltanto i non cristiani si pongono tale problema. Esso sfiora anche il pensiero di un certo numero di cattolici, i quali confrontano le proprie credenze con l'odierna civiltà e con ciò che costituisce quasi la sostanza della loro cultura profana. Spesso, però, obiezioni del genere sono formulate in nome della moderna critica del linguaggio, e si afferma volentieri che il linguaggio, ossia il vocabolario della fede ha perduto la sua trasparenza e la sua capacità di significazione.

Bisogna aggiungere che non è estranea a queste contestazioni anche la rimessa in questione delle grandi opere, in cui si ritrova la sintesi della dottrina scolastica; né sempre si fa una sufficiente distinzione tra la fede stessa e l'elaborazione teologica. Difatti, lo stesso linguaggio della teologia scolastica, associato a quello di una filosofia antica, in funzione di concezioni superate di un mondo e di una condizione umana, che differiscono completamente dalle nostre, è troppo spesso considerato come inaccettabile ed incomprensibile. Né potrebbe essere altrimenti — come si crede — in quanto le scienze, la tecnica, i rapporti sociali, la cultura, la vita politica ecc. hanno determinato profondi mutamenti. Trasformazioni sono avvenute a livello del processo razionale del pensiero, circa il modo di affrontare filosoficamente le questioni e di trattare con le forze umane le cose della fede. I sistemi teologici d'allora non trovano più nella cultura

42. Cfr. Dichiarazione sulla educazione cristiana *Gravissimum Educationis*, n. 10, AAS 58 (1966), p. 737.

43. *Discorso ai Superiori, ai Professori e agli Alunni della Pontificia Università Gregoriana*, 12 marzo 1964, AAS 56 (1964), p. 365.

moderna la naturale corrispondenza delle cose con le parole, di cui facevano uso per designarle gli autori e gli uomini dell'epoca. Ne consegue che, vicino com'era alla forma mentale propria dell'epoca medioevale, il pensiero teologico di San Tommaso — come di qualsiasi altro autore dell'epoca scolastica — è divenuto piuttosto difficile e tale da richiedere tempo e fatica da chi se ne voglia familiarizzare, e più che mai resta riservato agli specialisti. Consapevole di questa evoluzione, il recente Concilio Ecumenico di proposito ha approfondito con un'ottica tutta nuova la sua riflessione sulla Chiesa, intenta all'esame di se stessa, in un mondo di cui tanto potentemente percepiva la novità. È lecito per questo affermare che San Tommaso va classificato tra coloro che, lungi dal favorire la fede e la propagazione della verità cristiana, la ostacolano?

Eludere questo problema e ignorarne la portata, significherebbe tradire lo stesso spirito di San Tommaso, sempre proteso alla scoperta di ogni fonte di sapere. Siamo convinti che non altrimenti egli sarebbe oggi alla scoperta di tutto ciò che cambia l'uomo, le sue condizioni, la mentalità, il comportamento. Egli certo gioirebbe di tutti i mezzi oggi a disposizione per parlare di Dio in maniera più degna e convincente che in passato, senza scostarsi da quella tranquilla e superiore sicurezza che solo la fede può dare all'intelletto umano.

In seno alla Chiesa, gli intellettuali, non esclusi professori e studiosi di scienze sacre, consapevoli ora più che mai dei vasti e gravi mutamenti intervenuti e della necessità di confrontare seriamente il presente con ciò che nel corso dei secoli era come l'anima del cristianesimo, sono meno inclini ad ascoltare San Tommaso. Pertanto, sembra opportuno che, al giusto elogio reso a questo genio, aggiungiamo anche qualche esortazione circa il retto uso della sua opera, necessario ancor oggi per farne rivivere lo spirito ed il pensiero.

26. Non si pensi, come troppo spesso accade, che la dottrina scolastica sia facilmente accessibile, così come lo fu nel corso dei secoli. Non basta, infatti, riprendere materialmente quella dottrina, con le formule, i problemi, il tipo di esposizione, quali un tempo si usavano nel trattare simili questioni. Riprenderle a questo modo non solo sviserebbe il pensiero vero dell'autore, ma ne comprometterebbe altresì la comprensione, particolarmente necessaria nel nostro tempo, ed anzi potrebbe neutralizzare quei germi di idee, che lo spirito è chiamato a sviluppare.

Pertanto, gli studiosi e i maestri di teologia in primo luogo si adoperino alacremente perché il pensiero del Dottore Angelico, anche fuori del ristretto contesto della scuola, possa essere compreso nella sua vitalità; di modo che siano in grado di essere guide per quanti, impossibilitati a

questo lavoro di approfondimento, hanno bisogno di apprendere le grandi linee, l'equilibrio e, soprattutto, lo spirito che ne informa tutte le opere.

Naturalmente, quest'opera di aggiornamento dell'eredità scolastico-tomistica va compiuta secondo la più ampia prospettiva indicata dal Concilio Vaticano II, nello stesso passo sopra citato del Decreto *Optatam totius*, n. 16: bisogna, cioè, procurare che la teologia dogmatica sia ulteriormente ed interiormente nutrita delle ricchezze della S. Scrittura, più aperta agli apporti della Patristica orientale ed occidentale, più attenta alla storia del dogma, più aderente alla vita della Chiesa ed alla sua liturgia, più sensibile ai concreti problemi umani nel variare delle situazioni.

27. Un secondo dovere spetta a coloro che al nostro tempo vogliono essere seguaci di San Tommaso: è necessario, cioè, considerare attentamente ciò che propriamente oggi interessa quanti si sforzano di acquisire una migliore intelligenza della fede, senza di che essa non potrebbe scuotere e interessare gli spiriti. Infatti, se non si penetra bene il pensiero contemporaneo, non si può distinguere, né tanto meno esporre, — mettendone in rilievo con un appropriato confronto le diversità e le affinità — l'uno o l'altro argomento, cui ci si accosta, e che la teologia illumina profondamente.

Ma se si reca grave danno all'autentica scienza di Dio e dell'uomo, ignorando le nuove forme di dottrina e costringendo la mente entro i soli confini del passato, altrettanto bisogna dire che si verifica, quando si respingono *a priori* la dottrina o la scuola dei grandi Dottori, a nessun'altra alimentandosi se non a quelle, talvolta, così speciose, dei nostri tempi.

I veri seguaci di San Tommaso mai omisero dall'istituire questo necessario confronto. Quanti di essi, infatti, e in particolar modo, specialisti in Sacra Scrittura, filosofia, storia, antropologia, scienze naturali, questioni economiche, sociali, ecc., testimoniano con le loro opere che anche sotto questo aspetto essi debbono moltissimo a sì grande Dottore.

28. A queste due esortazioni ne aggiungiamo una terza: la necessità, cioè, di recercare, come in un perenne dialogo, una vitale comunione con lo stesso San Tommaso. Egli, infatti, si presenta per la nostra età, quale maestro di una via efficacissima di pensiero, nel penetrare direttamente la radice di ciò che è essenziale, nell'accogliere con animo umile e ben disposto la verità, da qualunque parte essa provenga; dando così un singolare esempio del modo con cui tra loro devono corrispondere i tesori e le supreme esigenze della mente umana con le profonde realtà contenute nella parola di Dio. Egli, ancora, ci insegna ad essere intelligenti

nella fede, ad esserlo pienamente e coraggiosamente. In tal modo si verifica un ulteriore avanzamento della ragione, poiché l'intelligenza, mettendosi a servizio di tutti coloro, grandi o piccoli, di cui il teologo è fratello per la fede, ne ricava — per la sua qualità spirituale e per la gloria che ne viene a Dio — onore per onore, luce per luce.

29. Come abbiamo sopra spiegato, per essere oggi un fedele discepolo di San Tommaso, non basta voler fare, nel nostro tempo e con i mezzi oggi a disposizione, ciò che egli fece nel suo. Contentarsi di imitarlo, camminando come su una via parallela, senza nulla attingere da lui, difficilmente si potrebbe arrivare a un risultato positivo, o, per lo meno, a offrire alla Chiesa ed al mondo quel contributo di sapienza, di cui hanno bisogno. Non si può, infatti, parlare di fedeltà vera e feconda, se non si accolgono, quasi dalle stesse sue mani, i suoi princìpi, che sono altrettanti fari per illuminare i più importanti problemi della filosofia e per meglio intendere la fede in questi nostri tempi; e del pari, le nozioni fondamentali del suo sistema e le sue idee-forza. Solo così il pensiero del Dottore Angelico, messo a confronto con i sempre nuovi apporti delle scienze profane, conoscerà — per una sorta di reciproca osmosi — nuovo rigoglioso sviluppo vitale. Come recentemente ha scritto un'insigne teologo, membro del Sacro Collegio: *Il miglior modo per onorare San Tommaso è di penetrarci incessantemente della verità che egli ha voluto servire, e, per quanto è possibile, di metterne in rilievo la capacità di accogliere le scoperte che, con il progresso dei tempi, l'ingegno umano sa realizzare* [44].

30. Tutto questo è quanto S. Tommaso ha fatto di meraviglioso e che Noi abbiamo pensato di dover ricordare in questa ricorrenza centenaria, nella certa speranza che possa giovare molto alla Chiesa. Non vogliamo, però, concludere questa Lettera senza richiamare anche alla mente che il santo Dottore — secondo la narrazione che ne fa il suo primo biografo — non solo *con la chiarezza della sua dottrina attrasse più discepoli degli altri all'amore della scienza* [45] — ma lasciò inoltre un esempio stupendo di santità, degno di essere imitato dai contemporanei e dai posteri. Basti riferire le parole famose, che egli pronunciò nel momento in cui si concludeva il suo breve pellegrinaggio terreno, e che appaiono come il coronamento degnissimo della sua vita: *Ricevo Te,*

44. CHARLES Card. JOURNET, *Actualité de saint Thomas*, Prefaz., Paris-Bruxelles, 1973.

45. *Vita S. Thomae Aquinatis*, auctore GUILLELMO DE TOCCO, cap. XIV, ed. cit., p. 81.

prezzo della redenzione dell'anima mia, ricevo Te, viatico del mio pellegrinaggio, per il cui amore ho studiato, vegliato, e lavorato. Te ho predicato ed insegnato; ma non ho mai detto nulla contro di Te. E se per caso l'avessi detto, l'ho fatto in buona fede, né sono attaccato al mio giudizio. Che se avessi detto qualche cosa di meno retto su questo e gli altri Sacramenti, ne affido completamente la correzione alla Santa Chiesa Romana, nella cui obbedienza ora passo da questa vita [46].

Senza dubbio, perché era un Santo — *il più santo tra i dotti e il più dotto tra i Santi*, come fu detto di lui [47] — il Nostro Predecessore Leone XIII, oltre che additarlo come maestro e guida, lo proclamò Patrono di tutte le scuole cattoliche di ogni ordine e grado [48]: titolo che Noi siamo lieti di confermare.

Desiderando, dunque, che da questa fausta celebrazione di un uomo così grande, derivino frutti salutari non solo per l'Ordine dei Frati Predicatori, ma anche per il vantaggio e il progresso di tutta la Chiesa, ben volentieri impartiamo a te, diletto Figlio, ai tuoi confratelli e a tutti gli insegnanti ed alunni delle scuole ecclesiastiche, i quali corrisponderanno ai nostri voti, l'Apostolica Benedizione, quale augurio di luce e di vigore celeste.

Dato a Roma, presso San Pietro, il 20 Novembre dell'anno 1974, dodicesimo del nostro Pontificato.

PAOLO PP. VI

46. *Vita S. Thomae Aquinatis*, auctore GUILLELMO DE TOCCO, cap. LVIII, ed. cit., p. 132.

47. Cfr. *Discorsi di Pio XI*, Torino, 1960, vol. I, p. 783.

48. Breve *Cum hoc sit* de Sancto Thoma Aquinate Patrono coelesti studiorum optimorum cooptando, *Leonis XIII Pont. Max. Acta*, II, Romae, 1882, pp. 108-113.

INDICI

INDICE DEI NOMI

A

T

U

V

W

Z

93,

INDICE DELLE CITAZIONI BIBLICHE

Genesi:

Esodo:

Salmi:

Luca:

Giovanni:

Atti:

II Corinzi:

Galati:

Romani:

Filippesi:

Colossesi:

Efesini:

I Timoteo:

A Tito:

II Timoteo:

Ebrei:

INDICE RIASSUNTIVO E SCHEMATICO

Sono ben note ai conoscitori e agli studiosi di S. Tommaso le difficoltà che s'incontrano nel tracciare le tavole schematiche di un'opera come *La Somma Contro i Gentili*. Ne ha parlato diffusamente il P. Clemente Suermondt, O. P., nell'introduzione degli *Indices* che l'Edizione Leonina delle Opere dell'Aquinate ha dedicato alle due Somme [1]. Ricalcando le orme dei nostri confratelli che hanno lavorato alla suddetta Edizione, con discreta libertà, faremo un adattamento del loro indice riassuntivo e schematico, per facilitare ai nostri lettori la consultazione dell'Opera.

LIBRO PRIMO

(L'Autore si dispensa dal fornire lui stesso la suddivisione del *Primo Libro* che può tuttavia ricavarsi dal testo).

1. Cfr. S. Thomae Aq., *Opera Omnia*, t. XVI, *Indices auctoritatum et rerum occurentium in Summa Theologiae et Summa Contra Gentiles*, Roma, 1948, pp. 289 ss.; oppure Clem. Stephani Suermondt, O. P., *Tabulae schematicae Summae Theol. et Summae Contra Gentiles S. Thomae Aquin*, Marietti, Roma, 1943, pp. 20-22.

LIBRO SECONDO

Derivazione delle creature da Dio, ossia trattato su Dio quale causa efficiente

LIBRO TERZO

Ordine delle creature a Dio quale fine di esse, ossia trattato su Dio in quanto causa finale e reggitore del creato

LIBRO QUARTO

VERITÀ DIVINE CHE SORPASSANO LA RAGIONE E SONO OGGETTO DI FEDE

III

85. S. T

INDICE DELLE TAVOLE

INDICE DEL VOLUME

LIBRO PRIMO

LIBRO SECONDO

LIBRO TERZO

LIBRO QUARTO

NIHIL OBSTAT

I Sottoscritti, P. Fr. Vittorio Scoccimarro, O. P., P. Alberto Boccanegra, O. P., incaricati di rivedere accuratamente la traduzione italiana della *Summa Contra Gentiles*, curata con introduzione e note dal P. Tito S. Centi del medesimo Ordine, avendo esaminato il ms. pronto per la stampa e le stesse bozze di stampa, dichiarano di consentire pienamente alla pubblicazione della suddetta Opera di S. Tommaso in veste italiana. A loro giudizio « nihil ostat quominus imprimatur ».

P. Vittorio Scoccimarro, O. P.
Dott. S. Teol.

P. Albertus Boccanegra, O. P.
Lect. S. Theol.

IMPRIMI POTEST

P. Leonardo Magrini
Priore Provinciale

Firenze, 1 giugno 1974.